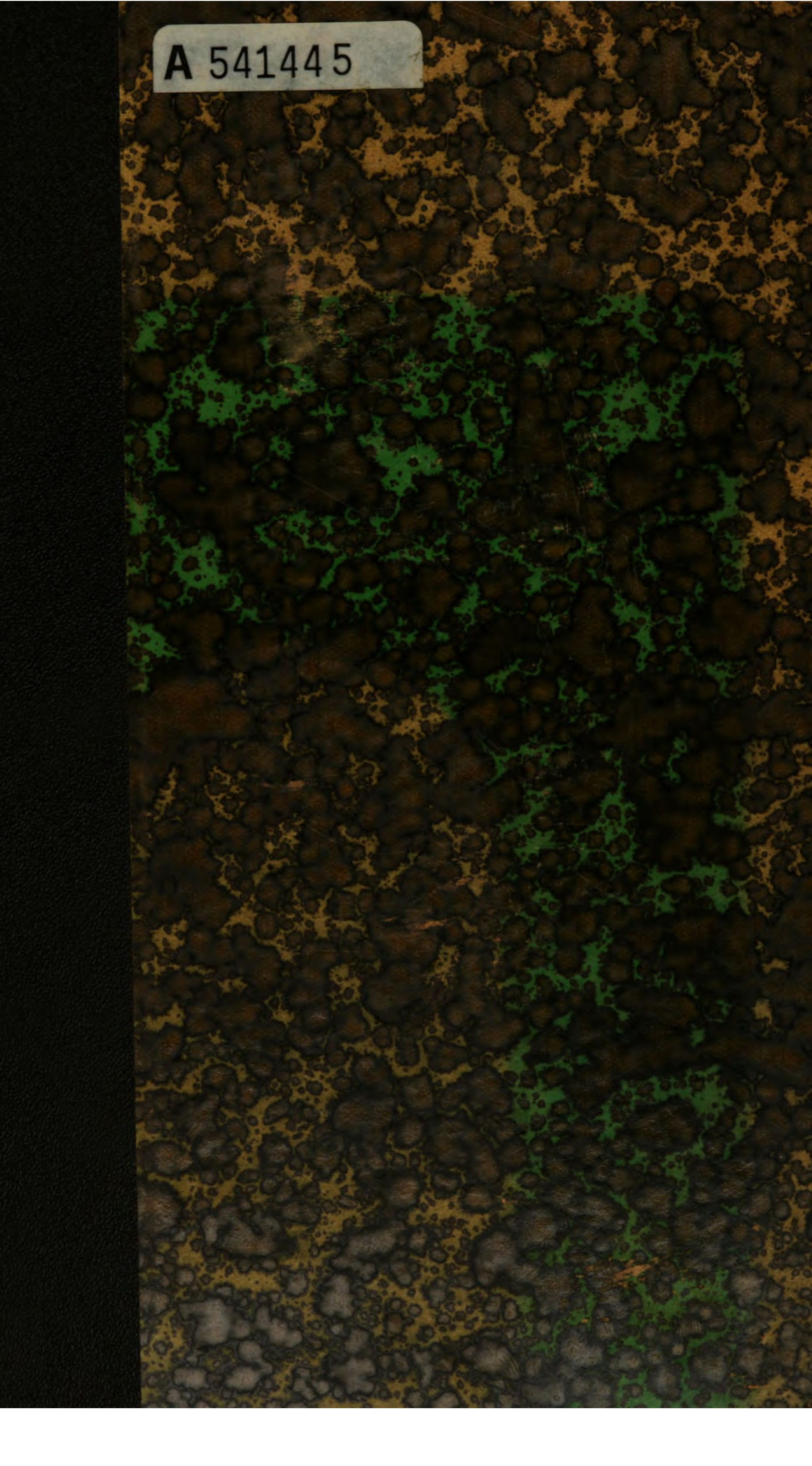
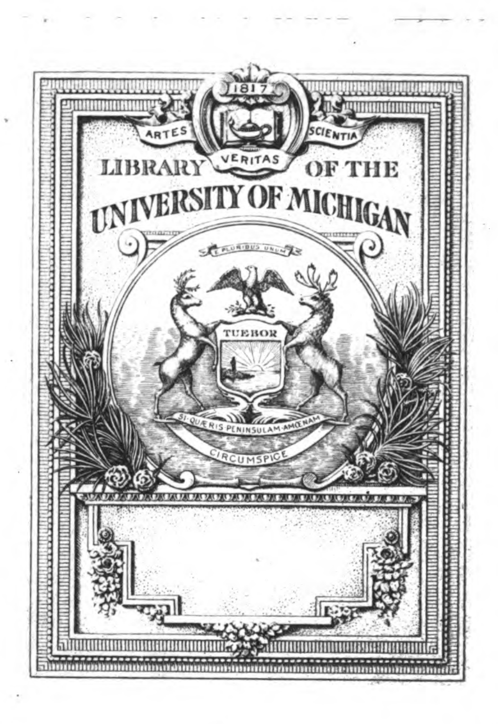
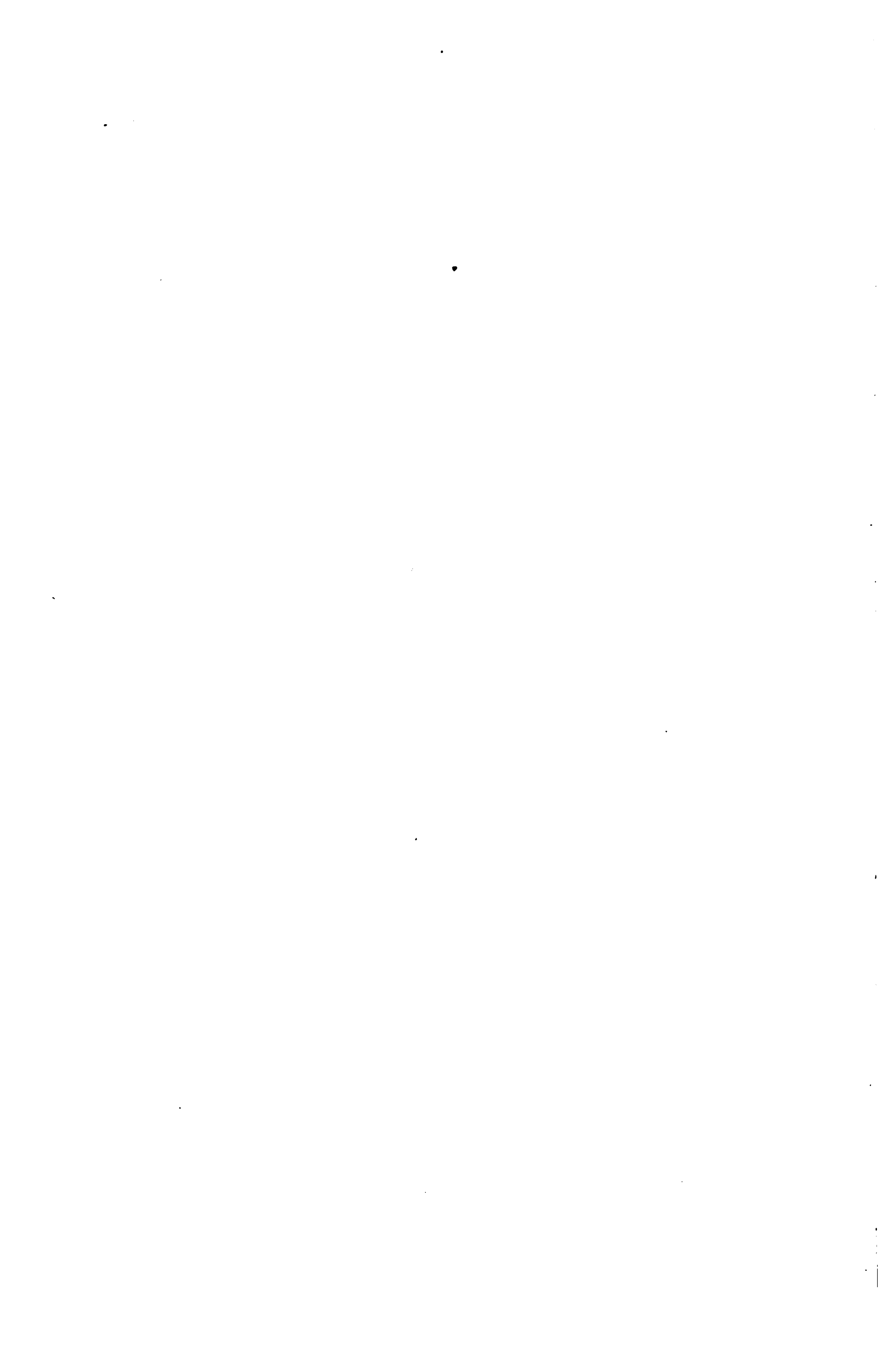

A 541445


1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE



Theologische
Studien und Kritiken

Eine Zeitschrift
für das gesamte Gebiet der Theologie
begründet von D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. C. H. Cornill, D. E. von Dobschütz und D. P. Kleinert
herausgegeben von
D. F. Kattenbusch und **D. F. Loofs**

Einundneunzigster Jahrgang
1918



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1918

Compl. Lits
Hellin Coll. Lib.
6-17-30
32690

Inhalt des Jahrganges 1918

Erstes Heft

Zweites Heft

Drittes Heft

Viertes Heft

(Schleiermacher — Sonderheft zum 21. November 1918)

Abhandlungen

1.

D. Wilhelm Caspari
Professor in Breslau

Ein Vermächtnis Davids in Versen

1. Die Stellung eines Offenbarungsvermittlers von Gott an sein Volk oder Haus hatte David zu Lebzeiten nie beansprucht. Er ließ sich selbst mittelst des Efod, von Sehern usw. beraten. Doch in 2 Sam. 23, 1b—3a wird er als inspirierter Sprecher Gottes gefeiert; das von ihm kommende Wort wird mit denselben Ausdrücken bezeichnet wie sonst Gottessprüche. So wird der in unnahbare Vergangenheit entrückte König verherrlicht. Ähnlich bezeichnet E den Abram als נָבִיא Gen. 20, 7.

Die Einleitung von II, 23 erweckt hohe Erwartungen, denen nur ein Gottesspruch genügen kann. Da er zugleich als Spruch Davids bezeichnet wird, müßte es einer sein, der an David gerichtet war, aber in Sachen solcher, um die sich David selbst zu kümmern hatte. Die letzteren konnten ihn sich nach Davids Ableben als einen durch David übermittelten Spruch [1]) zurechtlegen. Der Gottessprecher, der ihn seinerzeit dem David hätte

1) v. 3b spricht Gott von אלהים (LXX z. T. יהוה), meint aber sich selbst. Die 1. sg. wären natürlicher. Den Dichter bestimmt jedoch der Gegen-

übermitteln müssen, wurde nicht mehr beachtet. David, dessen Lebenswerk gottbegnadet war, schien den Späteren selbst zum Gottessprecher befähigt. Die gesteigerte Schätzung seiner Person[1]) äußerte sich passend in Versifikation des von ihm abgeleiteten Gottesspruchs und in einer monumentalen Einrahmung desselben mit Vorwort und Schluß. Schon vor dem Exil konnte ein Hofdichter, der eines Davididen Brot aß, die repräsentative literarische Gestalt für den Gottesspruch an den Staatgründer entwerfen. Die bisherige Gestalt kam ihm wie ein ungefaßter Edelstein vor. Für ein Bedürfnis konnte er die Verbreitung des Spruchs in verschönerter Form halten, wenn der Gründer durch den Spruch noch auf die Nachwelt einzuwirken schien.

Der Spruch schillert dadurch zwischen David als dem persönlichen Empfänger, dem er entweder eine Bestätigung oder eine Anforderung überbrachte, und David als dem Gewährsmann, der den Inhalt eines an Andere gerichteten Wortes verbürgt. In dem ursprünglichen Inhalt konnte diese doppelte Rolle Davids vorbereitet sein. Ihn in derselben aber zu zeigen, insbesondere den Schwerpunkt seines Auftretens in die Rolle des den Inhalt des Spruchs unterstützenden Gewährsmannes zu verlegen, dazu war erst die Nachwelt berufen. Damit ist zunächst der Sinn des subj. der Überschrift: „Die letzten Worte" gefunden[2]). Wort eines Königs ist in erster Linie Willensäußerung. Auch, wenn es sich seinerzeit an seinen eigenen Willen gewandt hatte. Es redete ihn als das von Gott verpflichtete Staatsoberhaupt an und handelte von Angelegenheiten seines königlichen Amtes. Solche Angelegenheiten kehren oft unter den Nachfolgern dessen, der sich ihnen zuerst gewidmet hat, wieder; sie verschwinden jedenfalls

---

satz zu אָדָם. Das Stilversehen führt hier wie anderwärts auf Spuren von Überarbeitung.

1) Würde er in v. 1 als der erfolgreiche Emporkömmling gefeiert (s. u. S. 12 f.), so wäre auch darin eine Festigung der Monarchie seit Generationen vorausgesetzt.

2) Die Einleitung וְאֵלֶּה stellt sie in Gegensatz zu Kap. 22. Hiernach ist die Einleitung jung, mit ihr die Einfügung des Gedichtes in Sam.

nicht notwendig dadurch, daß der erste König stirbt, der für sie Sorge getragen hat. Es ist dann eine naheliegende und dankbare Vorstellung, ihn dieser Sorge wenigstens bis zum letzten verfügbaren Augenblick gewidmet zu denken und sie auf Andere übertragen zu lassen erst, wenn er ihr selbst nicht mehr genügen kann. Damit hat er sein Äußerstes in eigener Pflichterfüllung getan. David ist hier bereits stark als untadeliges Regentenvorbild gedacht. Auch diese Vorstellung brauchte zu ihrer Entwicklung längere Zeit nach [1]) seinem Tode und setzt voraus, daß inzwischen verschiedene Mißregierungen [2]) vorgekommen waren.

Die „letzten Worte" sind die „letzte Verfügung". Die Vorstellung einer solchen bildet sich in 1 Reg. 2 wahrscheinlich dadurch aus, daß der König infolge von körperlicher Behinderung, welche die Alten bekanntlich immer ernst nahmen, nicht mehr zu Amtshandlungen fähig ist und sich nun auf die intellektuelle Urheberschaft beschränkt; die Ausführung legt er in Salomos Hände,

---

1) Greßmann findet (Schriften des A. T. in Ausw. S. 187) keinen stichhaltigen Grund, in eine „Epoche (!)" nach David herabzugehen, obwohl er mit dem stilistisch verwandten Bil'amliede so verfährt und Davids Urheberschaft in 2 Sam. 23 nicht gelten läßt. Er entschließt sich zu der, von Unvorstellbarkeiten überlasteten, Annahme, ein Zeitgenosse Davids führe das Wort. Es bedarf keiner Ausführung, daß sie durch einen Hinweis auf die Psalmen nicht gefördert wird; dort sind es ja in der Regel nachdavidische Dichter; wenn das wieder aufgegeben werden soll, wozu hätte die Kritik der letzten Jahrzehnte gearbeitet? Von dem Vergleiche muß schon die Tatsache abhalten, daß fast keine anderen Könige als David in den Psalmenüberschriften vorkommen; abgesehen von dem lexikalischen Problem des ל auctoris. Was aber die Nennung babylonischer Könige in deren Psalmen bezweckt, weiß man ja ganz gut. Soll 23, 1 überhaupt nicht zum Gedichte gerechnet werden? Daß eine Beischrift als Strophe dem Liede eingefügt wäre, wäre entschieden merkwürdiger, als Greßmann zugestehen will (a. a. O. S. 186).

2) Greßmann scheint geneigt, ausländische und unter den inländischen etwa Abimelek und die Sauliden in v. 6 zu erkennen. Es ist undenkbar, daß unter Davids Augen jemand den Saul als בליעל beurteilt und mit denen verglichen, ja schon in seinem „Sprossen", also etwa dem glücklichen Anfang seiner Regierung, eine Geduldsprobe für die Frommen gesehen hätte.

den er zu diesem Behufe zum Mitherrscher gemacht haben muß[1]). In Wirklichkeit waren es Akte gemeinsamer Verantwortlichkeit, die von den Späteren, weil sie die Mitherrschaft übersahen, für Vermächtnisse an den Nachfolger gehalten wurden. Geschichtlich ist es unberechtigt, 1 Reg. 2 das Testament Davids zu nennen; es genügt dem rechtlichen Begriff Testament in keiner Hinsicht. Die Testamente der griechischen Philosophen zählten Bestandteile ihres Nachlasses auf, die nach ihrem Tode einen ebenso bezeichneten Eigentümer bekommen sollen. Grundsätze ihrer Philosophie aber sucht man vergeblich [2]). Das Testament des babylonischen Privatmannes ist selten eine Schenkung für den Todesfall, oft einfach die Einsetzung eines Einzelnen, der von Natur kein Erbrecht hätte, zum Erben: die Ankindungsurkunde. Auch die alten ägyptischen Testamente [3]) sind solche Verfügungen über

1) Genaueres hierüber in Altor. Texte und Untersuch., Heft 3. — Mit v. 5 beginnt wohl eine ältere Quelle, ohne וְ; כב = so gut wie ich; v. 9 endete mit לו; das letzte Sätzchen ist Verdeutlichung der vorausgegangenen Worte ex eventu; zum Teil ist der Satz aus v. 6 zurechtgemacht. Letzterer drückt sich aber zurückhaltender aus: Führe den Prozeß gegen ihn; sonst stirbt er vorher weg. Nur Slav. Ostrog. erkennt καί nicht an; aber das ist schwerlich ein Zeugnis für ursprüngliches Fehlen der copula.

2) Ztschr. d. Savigny-St. f. Rechtsgeschichte, romanistische Abt. Bd. I (Bruns). Die Aufträge betreffen Auszahlung von Legaten, Erfüllung von Gelübden (S. 22), Verantwortung für Freilassung und Versorgung bestimmter Angehöriger, Vollendung eines Baus (S. 29), Setzung eines μνημεῖον, Bezahlung von Rechnungen (S. 45) und Begräbniskosten. Die Verfügungen über die Bücher der Philosophen sind wenigstens eine äußerliche Maßnahme für die Erhaltung der Philosophie. — Daß David ein Gelübde gegen Joab, Simʿi u. a. getan, wäre möglich, aber die Quelle sagt es nicht.

3) Aus Recueil de traveaux rel. à la Phil. et à l'Arch. Egypte et Assyr. 1907, S. 72 ff. (Moret und Boulard, Donations et fondations en droit Egyptien) geht der enge Zusammenhang des ägyptischen Testaments mit der Totenpflege hervor. Unter Lebenden wird ein Vertrag abgeschlossen, durch welchen einer Priestergilde Eigentum übertragen wird mit der Verpflichtung, dem Schenker hernach die Totenpflege zu widmen. Die Priestergilde scheint allerdings ihr Eigentum sogleich anzutreten, nicht erst, wenn der Tod des Stifters eingetreten ist. Nebenbei erfährt man aus einer Grabschrift, daß eine Frau ihren Kindern urkundlich das Erbe ausgefolgt hatte; dazu war sie wohl durch Arbeitsunfähigkeit genötigt; man muß hinzudenken, daß die Kinder

das Eigentum für den Fall des Ablebens des Eigentümers. Daß die späteren israelitischen Könige solche privatrechtliche Testamente hinterlassen haben, ist angesichts ihrer Polygamie möglich. Aber von einem Testamente Davids weiß man nichts, weder im privatrechtlichen, noch im politisch-rhetorischen Sinne. Auch Davids Epigonen haben sich auf kein solches berufen. Die „letzten Worte" sind die letzte regierende Verfügung, das letzte Edikt[1]).

Ein solches kann eine schlichte Kundgebung im Namen Gottes über die von Gott gewollte Art der Regierung enthalten. Die ihm selbst zuteil gewordene, nicht von ihm ersonnene, Kundgebung würde der König seinerseits der Nachwelt übermitteln. Es bedarf keines sachlich ausgeführten Programms für die richtige Regierung. Der Name David ist Programm genug. Wer sich nach ihm richtet, darf auch auf Erfolge hoffen. אָמַר und דִּבֶּר 3a haben deutlich den Nebensinn des Befehlens.

Dem geschichtlichen David ist wahrscheinlich zuerst die Ausführung seiner Entschlüsse, dann das Szepter des Befehlens selbst entglitten, beides allmählich. Das weiß die Überlieferung von II 23 nicht mehr. Für sie nimmt er vom Amte und vom Leben mit einem Male Abschied; dieser soll feierlich sein; denn ein König legt ständig Würde in sein Auftreten.

---

sich zugleich zu ihrer Altersversorgung verpflichteten. Mit diesen Vorstufen des Testaments läßt sich eine Verabredung des alten Königs mit dem jungen, in welcher von Eigentum überhaupt nicht die Rede ist, nicht vergleichen.

1) Hammurapi § 150 schreibt „eine gesiegelte Urkunde" über die Schenkung von Feld, Garten, Haus oder beweglichem Gute an die Ehefrau vor; die Kinder sind alsdann die Erben der Mutter, der Erbgang vollzieht sich also, auf einem Umwege, wie sonst ohne Testament. Allerdings erhält die Mutter sogar das Recht, eines der Kinder zu enterben; aber das ändert nichts an der grundsätzlichen Aufrechterhaltung des natürlichen Erbgangs; vgl. § 171. Bei sonstiger Teilung des Erbes durch die Söhne war nach § 165 zulässig, daß der Vater durch eine gesiegelte Urkunde einem Sohne Feld, Garten, Haus vorweg schenkte; man liest: der Bevorzugte werde das Geschenkte „nehmen", wenn die Geschwister teilen und der Vater tot ist. Aber bedeutet „nehmen" hier nicht so viel als „behalten"? Die §§ 178. 179. 183 nehmen die (gesiegelte) Urkunde für den Zweck in Aussicht, daß ein Vater eine nicht oder nur als Nebenfrau verheiratete Tochter für den Fall seines Ablebens versorgen will.

2. Nunmehr soll versucht werden, den Text der „letzten Worte“ von dem Grundgedanken aus herzustellen, daß die Verse eine letzte amtliche Verfügung des Königs sein wollen, durch die er das Geheimnis seiner Erfolge aufdeckt und sich auf den beruft, der es ihm zu erkennen gegeben und ihm die Erfolge verliehen hat. Der König ergreift das Wort, um es an Gott abzugeben.

Als Gottesspruch aber ist, wenn die im Verhältnis zu seinem Umfange besonders feierliche und breite Einleitung bis 3a zu Ende ist, ein zweiteiliger zu erwarten, mit einem imp. als Vordersatz [1]) und einer Verheißung als Nachsatz. Demgemäß soll in 3b zweimal מְשֹׁל gelesen werden [2]). Daraus ist part. [3]) gemacht worden, weil die Späteren die Grenze zwischen Einleitung und eigentlichem Spruche verloren haben. אָדָם [4]) sind die Unter-

1) Statt Konditionalsatzes; vgl. Gen. 12, 1 f.; 17, 1 f.

2) εἶπον LXX; auch παραβολὴν stellt wenigstens scriptio plena der ersten Silbe in Abrede.

3) Nach Mi. 5, 1.

4) Weniger ansprechend: der vollberechtigte Bürger; allerdings gelangt jemand zur Herrschaft über sie erst durch eine Kapitulation, vgl. 1. Reg. 12. Eine Formel, durch welche ihm Gott hierfür Vollmacht ausstellt, ließe sich in diesem Falle in 3b erblicken; die Herrschaft über die nicht vollberechtigten Einwohner fällt ihm dann von selbst zu; sie werden nicht erst gefragt, und zur Herrschaft über sie ermächtigt Gott nicht eigens. Aber wo liegt dieser partikularistische Spachgebrauch von אָדָם, der dem Ostsemitischen nachgeahmt sein müßte, im A. T. vor? Ex. 30, 32 begünstigt ihn nicht; Lev. 1, 2 ist es nach 10, 2. 9 der Laie, ja ähnlich wie Jud. 18, 7. 28 pronominal; 2 Sam. 24, 14. ist אָדָם der צַר des v. 13. Daß der letztere im eigenen Volke Davids gesucht werden solle, davon ist in v. 13 nichts angedeutet. Mithin auch in I, 25, 29 ist אָדָם jemand, der dem David von Hause aus nicht nahe steht, eher ein Fremder. Zu אדם in der Predigt der Propheten muß man aber berücksichtigen, daß ihnen der kleine Mann aus dem Volke sein Ohr lieh, der vielfach seine Bürgerrechte dahinschwinden sah. Erst in der neuesten Auflage von Gesenius-Buhls H.-W. wird diesem Babylonismus ein Zugeständnis wenigstens in der Verbindung mit בֶּן־ gemacht; aber der Genitiv-Verbindung haftet an sich keine Spur von Entlehnung aus dem Ostsemitischen an, und אדם innerhalb ihrer wird grundsätzlich, wie außerhalb ihrer, zunächst aus dem sonstigen A. T. heraus gedeutet werden müssen. Insbesondere im Parallelismus neben גֶּבֶר und אִישׁ scheint es eben nicht, wie von anderer Seite ohne

tanen im Staate ohne Rücksicht auf ihr Volkstum; auch Jebusiter und andere Kananäer sind darunter. So ist אדם coll. von Jesaja gebraucht 2, 9; 6, 12.

Eine besondere Belobung oder Empfehlung brauchen nicht die Untertanen in den Ohren ihres Königs. Wohl aber ist צדק Regenten-Tugend. Bei dem Doppelsinn von „herrschen" und „rezitieren" scheint mir hier ein acc. abstr. zulässig: צֶדֶק; herrsche gerecht! Ist dies zu gewagt, so würde צַדִּיק zu משל II gehören: „herrsche über die Bevölkerung; herrsche aber gerecht!" (Jes. 9, 6; 16, 5; 32, 1. Zak. 9, 9). Darauf würde leicht ein dritter imp. folgen: „fürchte Gott" (יְרָא ohne ה[1])). Die deutliche Berührung mit Jes. 11, 2 hat Procksch gezeigt[2]).

Es ist möglich, daß die Forderung Gottes an den Regenten durch Vergleiche veranschaulicht wird: er soll „wie Morgenlicht", glückbringend und freundlich, den Leuten begegnen und anderseits sie beschenken wie ein Regen, der das Grün von der Erde hervorzaubert. Indes müßte es schwierig sein, diese Gedanken aus dem vorhandenen Geschriebenen hervorzuzaubern.

Ebenso wahrscheinlich ist, daß schon der Nachsatz beginnt, in welchem vor allem etwas stehen soll, was Gott tut. Dann kann ו apod. am Anfang von 4 bleiben[3]). Mit dem Morgenlicht,

---

Beweis angenommen wurde, synonym; vgl. Ps. 49, 3. Hezeqiel läßt sich von Gott als gewöhnlichen Bewohner anreden, weil er in Babylonien nichts anderes mehr ist; sein Stand בֶּן־כֹּהֲנִים bedeutet in den Augen des Herrschervolks nichts mehr. Wie sich Hezeqiel in Jerusalem hätte anreden lassen, wissen wir ja nicht. Daß בְּנֵי־אָדָם schon in den ältesten Psalmen universalistisch klingt, ist bekannt; eben deshalb schränkt es sich auch nicht auf einen gesellschaftlich bevorrechteten Stand ein; vgl. Ps. 94, 10; 115, 16; es wird zuletzt der Mensch, der kein Israelit ist Ps. 119, 134; 124, 2. Für die Sprechweise des Hez. sollte vor allem Dt.-Jes. beachtet werden, 51, 12; desgleichen Jeremia 2, 6; 49, 18. So sind Mi. 6, 8 אָדָם die Menschen ohne gehobenen Stand; 5, 4 aber genügt kollektiver Sinn, wie wenn es parallel יֹשֵׁב (Jes. 6, 13) vorkommt; es ist die breite Masse, von der sich ein besonders bezeichneter Bevorzugter abhebt.

1) Klostermann (bei Strack-Zöckler z. St.) erkennt darin den Rest der praep. obj. Zufällig (?) kommt את in 23, 1—8 sonst nicht vor.

2) Beitr. z. Wiss. v. A. Test. 13 S. 124 f.

3) Dhorme verlängert es zu הִיא. Er vergreift dadurch den Stil,

wenn Sonne kommt — יזרח erkennt Procksch als Zwischensatz (S. 118 a. a. O.) —, vergleicht Gott sein Verhalten gegen den gerechten und gottesfürchtigen Herrscher. Daß Gott subj. wird, ist verkannt worden, weil man mehr auf 1a hörte als auf 3a; und doch steht letzteres näher.

LXX haben statt עבות das Verb ברא vorausgesetzt. Diesem geht א vorher; die 1. sg ist also da; auch ת wird nichts anderes sein. Denn gerade an ברא sind einige Male perf. und impf. zusammengeschrieben worden (I, 25, 34). Hinterher passen part., die Gottes Walten schildern. Etwa: מַגִּיהַּ II 22, 29; statt des Hi war vielleicht auch Pi möglich. Daß ein part. erwünscht wäre, findet auch Ehrlich; aber sein מִבִּיחַ ist zu frei [1]).

Das folgende part. wäre מַמְטִיר [2]), oft von Gott gesagt und wenigstens in einem Teile der Überlieferung durch ו mit dem Vorigen verbunden, und so von dem Vergleiche mit dem Morgenlichte entlastet. Vielleicht darf man diesem Hi einmal die Bedeutung „beregnen" zutrauen. Dann ist דשא sogleich obj. und ארץ ohne מ [3]) Genitiv dazu; jedoch gehört außerdem noch der Anfang 5 hierher, der sich nicht vom Vorigen abtrennen oder im Gegensatz dazu stellen will. כִּי־ [4]) לא ist also wie öfters aus כל zerlegt, כֻּלּוֹ Apposition zu דֶּשֶׁא. Da sie zum Gedanken nichts beiträgt, muß sie durch Rücksicht aufs Versmaß veranlaßt sein. Wenn man ארץ als gen. liest, ist כֻּלּוֹ erst die dritte Hebung der

---

indem er (Livr. d. Sam. S. 448) das Gedicht zu den lehrhaften Texten rechnet.

1) „Randglossen" z. d. St. Was soll ein Hi von נגה, das es nicht gibt und dessen Bedeutung nicht einmal passen würde? Gegen Greßmann.

2) Geistreich vermutet Dhorme בְּמֹשֵׁל, abhängig vom vorigen part. Aber der theophanische Zug in מו(נ)גה ist ihm schon vorher verloren gegangen; vor מו(נ)גה muß er neun Buchstaben streichen, und ihm bleibt ein balladenhaftes Epitheton. — Min 245 erkennt מִן nur einmal an.

3) מ scheint von ממטר aus Homoioarkton. Segal, Jew. Quart. Rev N. S. 5 S. 229 macht יַדְשִׁא zurecht; wer begrünt die Erde? der Regen? s. Gen. 1, 11.

4) לא fehlt LXX. In כי ist י möglicherweise aus ל geändert, so daß auch LXX mittelbar auf früheres כל zurückweisen.

Halbzeile. Wegen מִצְרַיִם כְּלָה Hez. 29, 2 wäre auch אֶרֶץ כְּלָה denkbar.

In 4 machen noch vier Konsonanten בקרל Schwierigkeiten. Man wünscht eine Bezeichnung eines theophanischen Attributs, durch ב mit אָבוֹא verbunden, am einfachsten בִּיקָרִי „in meiner Pracht“ Ps. 37, 20. Das konnte leicht in בקר II verlesen werden. Angenehm, aber nicht unentbehrlich wäre die Nennung des von Gott Besuchten im Dativ: לְךָ; davon wäre ל übrig geblieben. Aber ל kann unmittelbar ein vergrößertes י, suff. von יקר, sein.

3b und 4 würden als Gottesspruch genügen. Es wäre der Kern des Gedichts. Die Regen-Verheißung 4 a. E. betrifft eine in Kanaʿan einheimische Landplage, die sich aber unter Davids eigner Regierung geltend gemacht hat Kap. 21. Die Befehle in ל müssen nicht gerade eine Kritik an Davids bisheriger Regierungsart enthalten, als hätte er nicht gerecht genug regiert und dadurch die Dürre heraufbeschworen. Sie können eine Mahnung sein, sich trotz augenblicklicher Not nicht zu Schritten hinreißen zu lassen, die die Gerechtigkeit verletzen würden, z. B. zu staatlich organisierten Razzien in ein fruchtbareres Gebiet, zu tyrannischen Maßregeln gegen einige besser versorgte Gegenden u. ä. Auf alle Fälle liegt es nahe, zu dem Spruche eine öffentliche Veranlassung hinzuzudenken, die ihn ausgelöst hat. Das einzig Greifbare in dieser Richtung entnimmt man v. 4 a. E. Sollte auch dies schon Zusatz sein, der etwa den Gedanken vom göttlichen Sonnenschein vervollständigen und rein physisch aufgefaßt haben wollte? (So wird Sonnenschein und Regen zum Ausdruck des Gesamtbegriffs gedeihlicher Witterung Matth. 5, 45.) Im hergestellten Texte gehört der Sonnenschein vorerst nur dem Vergleiche an; in נגה leuchtet er nur noch metaphorisch herein מַמְטִיר konnte sogar als der reale Inhalt des mit מַגִּיהַּ allgemein Beschriebenen angesehen werden. Es ist daher nicht rätlich, auf ממטיר zu verzichten. Bis dahin handelt der Spruch nur von einer augenblicklichen Lage unter David, nicht aber programmatisch von seiner Ära. Wie viel weniger müßten die Nachfolger von den „letzten Worten“ noch Aufhebens machen! Eine Er-

innerung deran, daß Gott den David während einer Dürre ermutigt habe, und wie die Ermutigung gelautet habe, wäre nicht wert, in Versen als Davids letzte Verfügung dargestellt zu werden. Das legt die Erwartung nahe, der Spruch dehne seine Verheißung noch über Davids Person und Zeit hinaus.

Dazu muß er den dehnbaren Begriff „Haus Davids“ v. 5 enthalten. Dadurch nähert er sich dem Inhalt von Kap. 7. Ausführlicher als in Kap. 23 wird dort auf Davids Nachfolger vorbereitet und wird ausgesprochen, was die Kontinuität von David bis zu ihnen verlangt. Die Nachfolger sind aber zugleich als Davids leibliche Nachkommen gedacht. So gehen der staatliche und patriarchalische Sinn von בַּיִת ineinander über. Man darf vielleicht für beide Zuspitzungen des Begriffs einen Weg offen halten. Kommt בית aber im Spruche an David vor, so muß בֵּיתְךָ gelesen werden. Für diese Änderung kann man sich nur darauf berufen, daß auch sonst suff. der 1. und 2. sg verwechselt worden sind. Da א (von לא) frei geworden ist, mag אָכֵן gelesen werden. Jedoch macht hier das Asyndeton wie in ממטיר zu schaffen. Auf die Spur des Verbs kam Nestle [1]). Vgl. 7, 26 1 Chr. 17, 24.

In v. 5 fehlt שָׂם der Min. 19, und zuvor כִּי mehreren Min [2]). Wir erhalten dadurch die halbe Möglichkeit, einen auseinandergegangenen Satz wieder zusammenzuschieben. אֵל 5a ist nämlich wie I 7, 3 als praep. gedacht, die בְּרִית עוֹלָם regieren soll: „ich richte dein Haus auf den Bund hin“. Der „Bund“ ist hauptsächlich als eine Summe von Pflichten gedacht; wenn Gott die Verpflichteten nicht immer wieder mahnt, geschieht nichts. Das lautet deuteronomisch. Man wagte nicht mehr den Bund als Wirklichkeit zu betrachten, weil die Menschen so viel an seiner Verwirklichung zu wünschen übrig ließen. Das Gewissen war

1) לֹא־כֵן (Mas.) ahmt bereits den Ps. 1, 4 nach. Dhorme (Livres de Sam. S. 448) denkt den Ps. daher von 2 Sam. 23 abhängig. Er übersieht die verwickelte Textgeschichte von 2 Sam. 23 mit ihren sekundären Beeinflussungen.

2) Von Procksch nicht erwähnt; ist כי das versprengte suff. von בֵּית(ךָ)a?

geschärft, die Selbstkritik lebhaft, der Blick auf drohende Strafe gelenkt. Man klammerte sich an eine bedingte Hoffnung: wenn wir uns von Gott „auf seinen Bund hin" einstellen lassen, dann wird unsere Sorge verscheucht [1]).

Aber die Redewendung הֵכִין בית ist nicht an unserer Stelle oder erst Ps. 89, 5 (זרע) für einen neuen Gedanken gefunden worden; ihre Synonyma reichen in den Anfang der israelitischen Staatenbildung 5, 12; 7, 12; I 13, 13 und weiter hinaus ins Assyrische. Ihrer Idee bleibt sie näher, wenn zugleich ein Fundament angegeben wird, auf dem das und der Gegründete als auf einer unerschütterlichen Wirklichkeit ruht. Diese Beziehung zur בְּרִית wird besser durch praep. עִם ausgedrückt. So steht עִם mit שִׁית oder שִׂים Hi. 17, 3; 30, 1; vgl. noch das lokale עִם Gen. 35, 4; 1 Chr. 13, 14. Jedenfalls wäre מֵעַל, das man graphisch herstellen könnte, weniger gnt.

Die ברית ist als ein Stab gedacht, um den sich das Königtum rankte. Sie ist etwas zum Gedeihen des Königtums Gegebenes, in erster Linie eine Willensäußerung Gottes über das Dasein und Sosein des Königtums; daran, daß sie dem Könige und den Regierten eine Aufgabe stelle, wird noch am wenigsten gedacht. Driver setzt sie mit 7, 12—16 gleich [2]).

Die Konstruktion vereinfachen zwei praed.-Nomina, das adj. ערוכה und das part. שׁמורה. Daß auch das noch Attribute zu ברית sein sollen, wäre nach עולם etwas viel. Daß Gott ohne Vorbereitung subj. eines von ihm als von einem Abwesenden handelnden Satzes werde, wie LXX meinen [3]), geht ebenfalls nicht an. Anders schon, wenn eine 1. sg. hörbar wird, die deutlich nicht Gott ist, sondern den Sprecher gleich in ein festes Verhältnis zu Gott, der bisher geredet hat, stellt. Geschieht das,

---

1) Klostermann; Procksch.

2) Ebenso Pedersen, Eid bei den Semiten, z. d. St. Aber wir wissen nicht, welcher beider Texte früher verfaßt ist. Soll nur der dogmatische Gedanke mit seinen göttlich-sittlichen Anforderungen an den Regenten die בְּרִית sein, so führt nichts über den ältesten Sinn des Wortes hinaus: die auf kultischem Wege erlangte Zusicherung für die Zukunft.

3) Vgl. oben S. 1, Anm.

so hat der Hörer Zeit, umzuschalten, so zu יִשְׁעִי 5b. Das unterstützt כִּי; die Partikel sorgt für Trennung der Worte Gottes und seines Sprechers. Das unmittelbar Vorhergehende wird am besten als masc.[1]) gelesen und auf בית bezogen. Mit שׂים wäre dies ganz gewöhnlich, man braucht es nur als part. aufzufassen und das obj. zu ergänzen, „es“ — das Haus — „dir als ein allseitig[2]) versehenes und bewachtes errichtend“. Da aber שָׂם nicht zuverlässig überliefert ist, wird man ohne Bedenken annehmen dürfen, in הֲכִין sei das Synonym gleich mitgedacht: „ich stelle dein Haus am ewigen Bunde auf als ein“ usw.

Ein derartiger Gottesspruch könnte an sich noch eine Drohung zur Verheißung fügen. Letztere könnte an die Gegner des Empfängers gerichtet sein; daß an die Gegner gedacht wird, zeigt בליעל v. 6. Aber man muß zugestehen, daß diese Seite des Gottesspruchs nicht ausgebaut sein muß. Der Dichter hat eine Mittelstellung eingenommen; die Verwünschung darf nicht fehlen: aber sie ist ein Wort Davids. Erst dieser leitet sie aus dem Gnadenspruche ab, und zwar mit einer für die Zeitgenossen unanfechtbaren Logik. Für den Stil des Gedichts bedeutet also v. 5 von כִּי־כָל־ an sehr viel; es verrät Mangel an Geschmack, daß Greßmann die Aufeinanderfolge 5. 6 ändert. Dadurch wird gerade die feinere Abstufung von Verwünschung und Gottesverheißung verwischt[3]).

יִשְׁעִי[4]) ist die Hilfe, die dem Sprecher zuteil wird und zwar

---

1) Mit Greßmann.

2) עֵת hinter בַּכֹּל, sonst in LXX eingebürgert, fehlt in Min 93!

3) Freilich geht es mit einfacher Umstellung nicht ab; aus v. 5, der an den Abschluß kommt, wird die Negation, die das vorletzte Wort bildet, herausgenommen und an den Anfang von 7 verpflanzt, der zwei Zeilen vor 5 zu stehen kommt. — LXX hatten ein einfacheres Verfahren; kam ihnen eine Aussage unwahrscheinl ch vor, setzten sie לא kraft inneren Lichtes ein; Smith erklärt לא, wo es stört, für eine — natürlich arabische — Bejahung. Mit durchgreifenden Umstellungen arbeitet auch Dhorme; nous plaçons liest sich so sebstverständlich. Segal a. a. O. S. 230 macht aus כִּ ein 4. כִּי.

4) Die Unglückshand des Luc. greift ר für das erste י. Das hat weiterhin Entstellungen zur Folge oder ist von diesen erzwungen.

auf Grund des Gottesspruches. Daneben ist חֶפְצִי [1]) „was mich freut" und יַצְמִיחַ als Aussage über Gott, der Hilfe und Freude gedeihen läßt, gebräuchlich. LXX verderben das durch Einsatz eines phrasenhaften ביהוה [2]). Das verrät, daß ihnen der Satzbau in die Brüche gegangen ist. Für כִּי־ IV liest Wellhausen sachlich befriedigend הֲ. Aber graphisch befriedigt besser יְכַלֶּה für כִּי־לֹא als ob beide Verba einen Begriff bildeten: „er läßt es zu Ende reifen". Die metrische Form von 3b ab:

3b מוֹשֵׁל באדם צדיק מושל ירא אלהים
4 וכאור בקר יזרח־שמש ביקרי אבוא מגיה
וּמִמְּטִיר דֶּשֶׁא ארץ 5 כִּלָּה אָכֵן בֵּיתִי עם ברית עולם
עָרוּךְ בכל וְשֻׁמֵּר כי־כל־ישעי וכל־חֶפְצִי יְכַלֶּה (3 יצמיח

empfiehlt zunächst, das Doppelverb unter einem Hauptton zu sprechen. Eben dies wäre die Bestätigung der engen Verbindung beider. Da aber die Betonung immerhin Bedenken erregt, muß man sich sagen, der Satz wäre vollständig auch ohne יצמיח. Procksch ist hier auf einer wertvollen Fährte, wenn er, nach LXX, צמח nach 6 zieht; aber der Wert wird erst praktisch, wenn dies Verb, das gern von Pflanzen gebraucht wird, mit „Dornen" zusammenrückt. Die alia des Origenes, die בליעל nicht anerkennen, sind also im Recht. Das Wort ist ein über den Inhalt der Zeile orientierender Randbeitrag. Das verrät schon die ungewöhnliche Form; Procksch ist freilich geneigt sie zu beseitigen (a. a. O. S. 120. 22), aber ohne Zeugen.

Ein Synonym zu יַצְמִחַ scheint die graphische Grundlage des jetzigen בליעל: יַעֲלֶה. Ist קוֹץ sg. coll., so muß das subj., von welchem metaphorisch ein Sprossen befürchtet wird, gleich hinterher kommen: מֵצַר. ר und ד konnte verwechselt werden; צ läßt sich nicht weiter wahrscheinlich machen. Liest man קוֹצִים, so mag vor כ ein ע überhört worden sein; als subj. bekommt man dann עֲבָר. Die Metapher verdirbt Segal (a. a. O. S. 19 A. 1).

1) Procksch S. 121.

2) Noch nicht in Vat; aber schon v 4 erleidet bei ihm den frommen Zusatz; κυριος auch in v 1.

3) Nach Driver lieber יַצְלִיחַ.

Ableitung des כְּזָהֵם von כֹּל ist nicht wahrscheinlich; denn was wäre für das Versmaß gewonnen? Für den Gedanken freilich noch weniger. Letzterem dürfte כָּלָא dienen: כְּלָאוֹ „er wird es fernhalten". Von קוֹצִים aus wäre ad sensum auch suff. plur. möglich; anderseits müßte ם zu מִכַּף erweitert werden. Die Zeile würde passend mit בְּיָדוֹ enden; כי־לא ist schwerlich mehr wie Spiegelung von כלהם [1]), und בְּיָד ohne Näherbestimmung wird merkwürdig oft bezweifelt, so Hez. 12, 7; 2 Chr. 25, 20 und 1 Sam. 19, 9; 26, 23; wohl auch Jes. 28, 2, so daß nur Hiob 34, 20 bleibt. An die dortige Redewendung lehnt sich die Überlieferung offenbar an.

Von hier ab ist die Überlieferung nachhaltig gestört. Läßt man sich von der Vorstellung leiten, daß Gott als Verteidiger des Königtums Davids mit den Feinden [2]) desselben aufräumen wird, so kann gelesen werden: „er nimmt jeden Beliebigen, schlägt ihn mit eisernem Stabe"

יִקַּח [2]) אִישׁ יִגַּע בֹּה בְּמַטֵּה בַּרְזֶל

Das eine Werkzeug ist durch das noch wuchtigere verstärkt: „und mit einem Lanzenschaft". Es stört aber, daß חֲנִית keine Stoffangabe ist. Da ist die Vermutung gestattet, daß irgend ein abschreckender Anthropomorphismus einen krassen Abschluß gebracht hatte, den Späteren verwischt haben:

[3]) ? וּמִצְחוֹ יַכֶּה

Ob noch eine halbe Zeile folgt, ist mehrfach erörtert worden.

Der Behandlung des Anfangs 1b—3a durch Procksch stimmte Rothstein [4]) zu. Eine leichte Verbesserung ist in 1 mög-

1) Min 242 irrt von οὗτοι auf (λειφθησ)ονται ab und verliert so 6b ganz.

2) Gegen die Mißdeutung Greßmanns auf böse Regenten, unter denen die Israeliten zu seufzen hatten, s. o. S. 3 Anm. 2.

3) Graphisch spricht besser an עֲמַל בַּרְזֶל וְעֹצֶר נְחֹשֶׁת (Dt. 28, 23b) als doppeltes obj. von יַגַּע (Weish. 3, 1). Auf diese Weise wären in der Zeile bis חנית Mas. erst vier sichere Hebungen untergebracht und das Wesentliche aus der letzten Zeile, etwa וְשָׂרוֹף יִשָּׂרְפֵהוּ ergäbe die letzten zwei Hebungen. בָּאֵשׁ sieht ohnedies zu sehr wie וְאִישׁ am Anfang des Verses aus.

4) Hebräische Poesie (Beitr. Wiss. Alt. Test. 18) S. 86.

lich. Das Wort Davids soll als besonders glaubhaft empfohlen werden; dazu eignet sich הֵקִים אָלָה: der Eide gehalten hat [1]. Die stilistische Anpassung von 3a an 1c ist jedenfalls glücklich, namentlich, weil אֶל ein folgendes לִי statt בִּי hervorgerufen hat [2]. Die syntaktische Frage in 2 ist ungelöst. Will man sich nicht zu דִּבְּרָה־בִּי entschließen, so kann ein Nominalsatz versucht werden: „der Geist Jahwes, der zu mir gesprochen hat, ist auf meiner Zunge [3].“ Jedenfalls sollte דִּבֶּר, mit בִּי, in 2 und 3 den gleichen Sinn haben [4].

Von den drei Bedeutungen des בִּי, die an sich möglich wären: an mich hin, durch mich [5], in mir — ist die dritte die bei weitem schwierigste, ja geradewegs durch einen mystischen Nebensinn ausgezeichnet, für den בְּקִרְבִּי als Ausdruck geeignet gewesen wäre. Dies um so mehr, als 2 ohnedies zu kurz für drei Hebungen ist. Wenn man gleich die erste Silbe der Zeile als Hebung rechnen muß [6] — רוּחַ —, um zu reichen, so ist der Begriff der Hebung wohl zu leicht genommen; soll das Sprachgesetz, daß der stat. cstr. unbetont sei, in der Metrik

---

1) Num. 23, 19. Beachtet werden darf der Doppelsinn von אלה, der die Verwünschung mit umfaßt.

2) אמר sollte mit obj. versehen werden; aber es bedarf eines solchen nicht. Steuernagel (in Studien, Wellhausen gewidmet, S. 337 f.) weist auf die Seltenheit der Gottesbezeichnung יהוה in dem Liede hin, der freilich LXX abhelfen wollten. Die ungeänderte Bezeichnung in 3a kehrt im elohistischen Psalter wieder. Die geänderte, Gott Jaqobs, setzt die alte Wendung אביר י״ fort, ist aber selbst nicht jung; Ex. 3, 4, 15; 4, 5; Num. 24, 5. Sie bei dem echten Jesaja zu bestreiten (2, 3) hat neben Mi. 4, 2 wenig Zweck (gegen Gray, zu Jes. 2, 1—5). Auch schon Ps. 20, 2 kannte sie S. ferner Jer. 30, 18. Ps. 46, 8. 12; 75, 10; 76, 7; 81, 2. 5; 84, 9; 94, 7; 114, 7.

3) Vgl. Albrecht, ZAW. 1896, S. 43.

4) Greßmann läßt in 3 לִי stehen, nicht zum Vorteil des Stils. Deshalb vereinerleit er auch das Reden „in mir“ mit dem „zu mir“, und um dem Leser darüber hinwegzuhelfen, ist דִּבֶּר einmal perf., einmal praes., wie es gerade paßt.

5) Besser בְּיָדִי Jes. 20, 2. Hos. 12, 11

6) Procksch verfährt auch in 5a so. — Die Frage wird erschwert, weil Athanasius zu 2a יהוה nicht wiedergibt.

schon für den einsilbigen außer Kraft gesetzt werden? Man kann abhelfen, wenn דְּבֵּר eine Silbe länger ist; wenigstens muß der Maqef angefochten werden, der דבר־בי unter eine Hebung bringen soll. Hier lag aller Anlaß vor, statt בי eine längere Umschreibung zu wählen, falls der mystische Sinn beabsichtigt wäre. Derselbe setzt sich jedoch über die Grundanschauung von der רוּחַ hinweg, laut welcher sie von außen [1]) an den Menschen herankommt, und geht weit über Jes. 61, 1 hinaus. Von der gewöhnlichen und simplen Bedeutung, die בִּי hinter דבר sonst hat, abzuweichen, hat man vollends keinen Grund, wenn in 3b richtig imp. erkannt sind. Die Befehle werden an David hingeredet.

Auch in 1 läßt das Versmaß zu wünschen übrig. Hat נְאֻם I einen Ton, woran sich nicht zweifeln läßt, so müßte es in der zweiten Hälfte der Zeile, wo es wiederkehrt, gleichmäßig behandelt werden; das gäbe schon im überlieferten Texte vier Hebungen; על könnte nicht deshalb, weil es von kleinem Umfang ist, übergangen werden, oder gar den Ton des vorangehenden Verbs auf sich ziehen. Glücklicherweise ist וּנְאֻם [2]) nicht notwendig, הַגֶּבֶר [3]) ohne weiteres app. zu דָּוִד. Die Betonung des נְאֻם I beweist noch, daß diese Form in alter Zeit nicht als Nomen und stat. cstr. aufgefaßt worden ist; LXX נֶאֱמָן bessern freilich nichts.

Die entwickelten Gründe machen es wünschenswert in 3 statt לִי schließlich וּבִי, nicht nur בִּי, zu lesen.

Daß מִלָּתוֹ ein Aramaismus sei, bestritt Procksch gegen Kautzsch [4]); Bedeutung hat diese Streitfrage, wenn sie zu einem Urteile über das Alter des Liedes führt. Die Sippe מלל ist vielleicht in der Sprache des J bezeugt; älter braucht unser Lied auf keinen Fall

---

1) Vgl. noch II 5, 24 „Wind".

2) Es ist wohl ein aus der folgenden Zeile verlegtes וּנְעִים und nachträglich zu ונאם gemacht.

3) Num. 24, 3f. 15f. Prov. 30, 1.

4) Aramaismen im A. T. S. 64. 100. מִלֵּל Gen. 21, 7 zwischen מִי und לְ ist durch Doppelschreibung beider entstanden, שָׂרָה Zusatz.

zu sein. Da könnte man unbedenklich zugestehen, daß מִלֵּל, מִלָּה Aramaismen sind, wie alt auch immer. Sie dringen nicht geographisch über die Grenze beider Völker vor, sondern zuerst durch den internationalen Verkehr als Fachausdrücke und Lehnworte, wohl des Kultus. In dieser Umgebung mögen sie noch lange als fremdartig-feierlich, eben als Lehnworte, empfunden worden sein; und darauf käme es sprachgeschichtlich-literargeschichtlich an. Die geschichtliche Aramaisierung der Sprache der Jahwe-Bekenner ist ein späterer Prozeß, der von der gelegentlichen Entlehnung einzelner Worte sorgfältig unterschieden wermuß. Höchstwahrscheinlich sind die Entlehnungen gegenseitige gewesen [1]).

נְעִים braucht nicht als Aramaismus vom Typ Ketib aufgefaßt zu werden, bleibt aber neben מְשִׁיחַ intr. mit Neigung zum pass.; auch in 1, 23. Von dort her nehmen Andere eine gelegentliche aktive Bedeutung an; indem es Greßmann mit ihr versucht, kommt er zu der Deutung: „der das Saitenspiel Anderer schätzt", oder noch aktiver — „selbst gern in die Saiten greift" [2]). Eine Bemerkung, die mit dem Inhalte des Liedes nichts zu tun hätte, aber auch gar nichts. Wenn es üblich gewesen wäre, von großen Persönlichkeiten ihre rein menschlichen Liebhabereien bei Gelegenheit der Nennung ihres Namens zu erzählen, was sollten wir dann alles von Mose, von Jesaja wissen! Die Deutung Greßmanns behandelt das Lied wie ein Produkt impressionistischer Lyrik; literargeschichtlich ist das weder zutreffend noch geschmackbildend. Die genera der Dichtkunst sollen nicht vereinerleit, sondern scharf bestimmt werden

3. Damit ist die Grundfrage des Liedes gestreift; das führt

1) Denn es befriedigt doch nicht, daß auf den Inschriften der Zakir, Klmu, Panamu die Steinmetzen, Kananäer der Abstammung, gegen die Landessprache gefehlt hätten. Wie der Stichel, wird auch der Stil dieser Inschriften den Kananäern entlehnt gewesen sein. Ähnlich beurteilt Böhl (Leipziger semitist. Stud. V, 2 S. IV) die Sprache der Amarnabriefe.

2) Es ist keine Existenzfrage, ob ונעים זמרות richtig überliefert ist. Mir kommt מְעִיר מְזַמְּרוֹת „der die Sängerinnen begeistert" wahrscheinlich vor. Über נְעִים pass „der Gefeierte" s. P. Haupt in Studien, Wellh. gew., S. 222 A.

zum Ausgangspunkte dieser Ausführungen zurück. Procksch und Greßmann vertiefen sich in die Situation des sterbenden Propheten mit aller Romantik, zu der sie anregt. Doch müßte jeder zugeben, daß eine allgemeine Variation des Vergeltungsgedankens nicht als ein prophetisches, zumal der Todesstunde vorbehaltenes, Vermächtnis angesehen werden konnte; damit lebten und starben auch die gewöhnlichen Israeliten. Eine besondere und neue Wahrheit würde zu einer so außerordentlichen Art der Verkündigung erwartet worden sein; der Prophet soll sich im Sterben selbst übertreffen. Die Situation, die der Dichter aus der damaligen Literatur entnommen [1]), oder gar David selbst aus der richtigen Stelle seines Lebenslaufes abgenommen [2]) haben soll, um sie dem Liede unterzulegen, wäre vergriffen. Da fragt es sich, ob es nicht besser ist, auf sie zu verzichten.

Die Ausleger haben denn auch von dieser Situation keinen wirklichen Gewinn gezogen und sich nicht von ihr leiten lassen, sondern von Josua Kap. 23 und 24. Das ist bloße Lehrrede im Stil eines Lebensabschiedes. Daher kommt es, daß Greßmann das Lied eigens von der Weisheitsliteratur unterscheiden [3]) muß, während diese von vornherein heterogen ist.

Um von der Tradition, die dem Vergleich mit Jos. 23 f. unrettbar verfallen mußte, durch ihn aber Achtbares geleistet hat, loszukommen, muß kühner vorgegangen werden. Und das ist hier versucht worden.

In der Verheißung liegt ein Anreiz, den Spruch mit der Geschichte der altmessianischen Weissagung zu verbinden. Procksch und Hoelemann [4]) sind darin einig. Wohl berührt sich die Verheißung mit einem Teile von II 7 [5]), aber unter Ausschluß der spezifischen Vorstellung von der gottbegnadeten Herrscherpersönlichkeit als dem Heilsbringer. II 23 hat mit der messianischen Weissagung ungefähr so viel gemein, wie das Protevangelium.

4. Sie ist durch den Dienstauftrag an David bedingt. Dieser

1) Greßmann. 2) Procksch.

3) Genau das Gegenteil sagt übrigans Dhorme, a. a. O. S. 448.

4) Letzte Bibelstudien S. 345 f.

5) S. o. S. 10.

ist unter der Voraussetzung formuliert, daß das Reich schon errichtet ist; die Reichsgründung selbst, die das besondere geschichtliche Lebenswerk Davids ausfüllte, liegt hinter dem Spruche zurück. Er redet von dem, was alle Könige des in ihm vorausgesetzten Reiches leisten sollen. So ist der Dienstauftrag übertragbar und in seinem Wortlaut ist die Übertragbarkeit vorgesehen.

Dienstauftrag und Verheißung werden als ein Ganzes mitgeteilt. Zum Hören nächstberufen sind die Nachfolger auf dem Throne, so lange er steht. Indem nirgends für Geheimhaltung [1]) gesorgt ist, sondern im Gegenteil durch die feierlichste Einleitung in weitesten Kreisen Aufsehen für die Mitteilung beansprucht wird, können die Regierten ihre Könige daran messen, ob sich die Verheißung erfüllt, und von da aus weiter beurteilen, ob sie ihrem Auftrage genügen. Durch die Beiziehung der Öffentlichkeit sind die Nachfolger an die Pflicht gebunden, die ihnen David vorhält. Die Worte sind umgeben von dem unbegrenzten Hörerkreis, den geheiligte Verkündigung verdient. Ein König spricht für sein ganzes Reich, daß es ihn hört, und seine Hörer sterben nicht in der Länge der Zeiten aus. Sie ergänzen sich. Die feierliche Form und die zeitlich-räumliche umfassende Öffentlichkeit der Mitteilung erheben sie zum Range einer Urkunde und ersetzen ihr die Steinsäule als Publikationsorgan [2]).

Es ist daher angezeigt, die für solche Veröffentlichungen stilbestimmenden babylonischen Urkunden zum Vergleiche heranzuziehen. Zeigt deren Text eine ähnliche Einteilung, so bestätigt das den Eindruck, daß der Verfasser seinen Versen Klang und Gewicht einer Urkunde verleihen wollte, um dadurch die Wirkung des Ehrwürdigen und Geheiligten zu erzielen. Die länger bekannte Urkunde des Asurbanipal für den verdienten Heerführer Nabû-šar-uzur [3]) beginnt mit einer Rede des Königs, die ihn selbst in Titeln und Taten verherrlicht, lobt den Nabu-šar-uzur wegen des schon Geleisteten und leitet sodann zur Mitteilung einer

1) Vgl. Jes. 8, 16.

2) στηλογραφια LXX zu Ps. 16. 56—60.

3) Keilinschr. Bibl. IV S. 143 f.

königlichen Verfügung über, welche im Wortlaut mitgeteilt wird, Zl. 29—41 (?). Sie beschäftigt sich dann mit dem Schutze der Verfügung vor Eingriffen, die nach den Lebzeiten des Königs gewagt werden könnten, und mahnt dabei anscheinend einen künftigen Herrscher: Nach dem Munde des feindseligen Verläumders sollst du nicht wandeln (Zl. 48). Sodann bestimmt sie dem Heerführer ein Ehrengrab (Zl. 52—59) und endet mit Verwünschungen derer, die es antasten würden. Anscheinend hat sich Nabu-šar-uzur auf seinem Gute begraben lassen; so kommt es, daß beide Verfügungen des Königs in einem Texte verbunden sind.

Ein Kaufkontrakt beginnt [1]) mit der Mitteilung des Kaufantrags „gib es und ein Grundstück will ich dir geben“ unmittelbar nach Nennung der beiden Parteien. Zl. 31 ff. folgen Verwünschungen gegen Erben, die sich an den Vertrag nicht halten wollen.

Formal betrachtet, hat 2 Sam. 23 seine drei Teile in der Reihenfolge:

Einleitung der mitzuteilenden Rede

Rede, bestehend aus Bedingung und in Aussicht gestellter Gegenleistung,

Warnung an Widersacher

mit mehreren Arten von babylonischen Urkunden gemein.

In der Ausführung weicht es von ihnen darin ab, daß es zwischen den zweiten und dritten Teil, wo übrigens auch die Babylonier gegebenenfalls noch manches unterbringen, eine Art dankende Antwort des Angeredeten einsetzt. Dieselbe dient als Überleitung zum dritten Teile und hat ihre Vorbilder in der Andachtspoesie.

Außerdem ist nicht der die Rede Mitteilende ihr Sprecher selbst, wie Asurbanipal, sondern der, an den sie gerichtet ist. Indes fehlt dem die babylonische Analogie doch nicht ganz:

1) Ebd. S. 159. Vgl. die Einleitung S. 265: Sulâ etc. sprach zu Bel aḫî-iqiša, dem Statthalter, usw. also: . . . gib mir und ich will . . . abliefern.

Nabu-šar-uzur läßt wahrscheinlich selbst die Inschrift an seinem Grabe einmeißeln. Aber der Stil der Inschrift nimmt darauf nicht Rücksicht. Wäre das Lied getreu nach diesem Muster angelegt, müßte es beginnen: Ich, Jahwe, sprach zu David. ... Könige beurkunden jedoch selbst; darum teilt David den Wortlaut der ihm selbst gewährten Gnadenzusicherung mit. Er leiht der ihn und seine eigene Stellung betreffenden Urkunde das Gewicht seiner Majestät, weil in Israel kein Höherer einzelnen Israeliten Urkunden ausstellt.

Die Abweichungen vom Typ sind also aus der besonderen Idee hervorgegangen, die sich der Dichter vorgenommen hatte, in Verse zu bringen. Seiner Idee gemäß ist auch kein eigentlicher Kontrakt und kudurru. Der Verfasser hat die heiligen Textformen der Urkunde, des Orakels und der kultischen Rezitation für seine besondern Zwecke kombiniert [1]).

In Literaturen ist immer wieder versucht worden, die vorhandenen Ausdrucksformen durch Nachahmung von Texten zu bereichern, die nicht im strengen Sinne Literatur sein wollen, so z. B. heute durch den sog. Telegramm- und Aktenstil. Das nachexilische Judentum hat seinerseits durch literarische Nachahmung des Urkundenwesens noch manche Lesefrucht geschaffen, um durch die eine Urkunde umgebende Stimmung den Eindruck im Leser zu vertiefen. Uns beschäftigt noch der ältere Titel der „Testamente der Patriarchen". Denn dieser scheint דִּבְרֵי gewesen zu sein [2]), nicht aber im Sinne von Amos 1, 1, wo es alles

1) Das Orakel ist auch sonst in die kultische Rezitation eingearbeitet, die Rezitation auch sonst beurkundet worden. Es gilt hier nicht, zu zeigen, daß die Kombination in II 23 neu gefunden sei, sondern nur, daß der Verfasser sich ihrer bedient habe.

2) צַוָּאָה, „Testament" Naftalis, hrsg. von Gaster, Proc. Bibl. Arch. 1894. Testament — διαθηκη — lautet die jüngere Überschrift der zwölf Hefte nahezu unbeeinträchtigt, s. Charles, The greek versions of the test. usw. 1908; nur die armenische Übersetzung (a. a. O. S. XLV) läßt zu Anfang noch eine vagere Bezeichnung zu. In den älteren, jetzt als zum Texte gehörig betrachteten, Überschriften findet sich διαθηκη bei Ruben, Gad, Aser, Joseph und dem griechischen Naftali; zu Simeon bietet es nur die Hdschr. c, zu Levi, Sebulon, Benjamin die Hdschr. d. Einmal bietet Arm. (a. a. O

umfaßt, was man von Amos' Worten noch hat, die er während seiner Wirkungszeit gesprochen hat, sondern in dem Sinne von II 23, 1: eine zusammenhängende Kundgebung, mit welcher das Auftreten und öffentliche Reden der Persönlichkeit endet[1]). Die Näherbestimmung erfolgt in II 23 durch אחרנים, in den „Testamenten" durch die einleitenden Sätze, die über die Situation des Sprechers keinen Zweifel lassen. Die Literatur, die sich als „Testament" ausgibt, tritt in breitem Strome auf[2]), dessen Anfänge wohl im hellenistischen Judentum gesucht werden müssen. Dort ist ein kurzes Testament des Orpheus in Versen erhalten, von Philo wird eine Schrift *περι διαθηκων* vermißt. Diese späteren Testamentbücher sind Erbauungsschriften für Gläubige beliebigen Standes; die biblischen Personen, denen sie in den Mund gelegt werden, erscheinen überwiegend in ihren familiären Beziehungen. Das Testament ist eben eine rein privatrechtliche Einrichtung.

Geben aber im Judentum zu der literarischen Nachahmung des Testaments alte heimische Helden den Namen her, von welchen eine künstliche Genealogie die Herkunft aller lebenden Mit-

---

S. 27) *ἀποκρισις*, sonst mischt er gern *διαθηκη* und *λογοι* = דִּבְרֵי, wie die älteren Überschriften sonst vorherrschend oder allein lauten. Man hat danach den Eindruck, daß der genauere Ausdruck *διαθηκη* den ungenaueren mit der Zeit zurückgedrängt hat. דִּבְרֵי ist die ältere Form des Titels.

1) Charles, O. T. Apocrypha II, S. 283 verkennt das, obwohl er selbst die handschriftliche Bezeugung klargelegt hat. Prov. 30, 1 läßt sich mit den Testamenten eher vergleichen, weil es der Titel guter Lehren ist; noch näher steht 31, 1, weil v 2 ein Sohn angeredet wird, der fürs Leben belehrt wird. Aber diese beiden Männer scheinen selbst erst durch Verwechslung zu Königen erhoben, indem die ihnen zugeschriebenen Aussprüche ungenau gelesen wurden. Sie lesen sich eher als Worte von Genossen des Throns. Während sie mit dem Inhalt der literarischen Testamente immerhin verwandt sind, lassen sie den spezifischen Augenblick des Abschieds von der Welt vermissen.

2) Mose „macht" eine *διαθηκη* nach Tanḫuma; das bedeutet den Sinaibund nicht und auch nicht eine Apokalypse, wohl aber die für einen geordneten Lebenswandel unerläßliche letztwillige Verfügung über den eigenen Besitz. — Außer beiden Talmuden (S. Krauß, Griechische Lehnwörter im Talmud II, S. 197) hat auch das Syrische und Armenische *διαθηκη* entlehnt. Eine mündliche Schenkung für den Todesfall s. Koran. Sure 5, 105 ff.

glieder herleitet, so geht das noch über das Testament bedeutender politischer Personen hinaus, welche sich in andern Völkern mit Legaten usw. an so viele Leute wenden, daß der Kreis der Erben zu einem jede Sippe übersteigenden Maß erweitert wird. Solche Testamente leisten im alten rechtlichen Rahmen etwas anderes. Das Urkundenwesen dient in ihnen einem außerrechtlichen politischen Zwecke. Ebenso empfinden sich die späteren Juden nicht als wirkliche Verwandte der Patriarchen. Sie lesen zwar in 1 Chr. 1—10, Ezr. 2, Neh. 7 usw. den Nachweis ihrer Abstammung. Aber das wirklich lebenskräftige Band zu jenen hin ist die Gemeinschaft der Sitten und des Glaubens, so sehr auch zu deren Gunsten die Unterschiede der geschichtlichen Entwicklung außer acht gelassen sind. Danach richtet sich der Inhalt des literarischen Testaments im Unterschiede von dem Testament als Rechtsurkunde.

Das „Testament des Orpheus" ist lehrhaft und wohl von jüdischer Seite verfaßt in der Hoffnung, Anhänger der orphischen Mysterien für sich einzunehmen. Im A. T. kommt noch keine Testamentsurkunde vor [1]). Die letztwillige Rede an die Angehörigen hingegen ist ein beliebter literarischer Vorwurf. Es gibt ein vollendetes testamentum Matatiae 1 Mk. 2, 49—68. Die Gattungsbezeichnung fehlt noch; der Einleitungssatz ist aber schon ganz im Sinne der „Testamente der zwölf Patriarchen" gehalten:

ἤγγισαν αἱ ἡμεραι του M. ἀποθανειν, καὶ εἰπε τοις υἱοις αὐτου.

Der Inhalt besteht in einer Mahnung mit Beiziehung von Vorbildern aus der biblischen Geschichte; sie gipfeln in der verallgemeinernden Gewißheit:

alle, die auf ihn hoffen, werden nicht unterliegen.

Hierauf folgen die Herabsetzung des Feindes und (V. 64 f.) Verheißungen. Autobiographischen Charakter hat die Rede noch nicht. Dies ist wichtig; denn Tobit nimmt (Kap. 1—3) einen Anlauf in dieser Richtung. Die Anfänge der autobiographischen Erzählung, welche zum Abschied aus diesem Leben verfaßt sein

---

1) J. Behm, Begriff διαθηκη im N. T, S. 18.

will, waren altägyptisch [1]). Anderseits endet Tobit mit einer Rede an seinen Sohn und sechs Enkel, welche zuerst Weissagungen anderer wiederholt, sodann Ermahnungen nebst Vorbildern für dieselben anschließt; „und als er dies gesagt, verließ ihn seine Seele auf dem Lager“.

Auch Qohelet ist eine letztwillige [2]) Rede; nur hat die Ausführlichkeit die hergebrachte Form gesprengt.

So lassen sich zwei in der spätern Testamentsliteratur verbundene Fäden unterscheiden, die in frühere Zeiten führen. Der eine besteht in der von der Beurkundung der Schenkung auf Todesfall hergenommenen Bezeichnung; diese ist ohne Zweifel jünger als die genannte Beurkundung selbst. Im Judentum ist der Ausdruck צַוָּאָה spät eingebürgert [3]).

Damals gab es schon das literarische Testament als Gattung unter den Lesefrüchten; es reicht ohne deutliche Grenze rückwärts in die hebräische Literatur selbst. Nach Jos. 24, 25—28 ist die Abschiedsrede des Josua bei E mehr ein Abschied von dem ihm zugeschriebenen Amte, als Abschied vom Leben. Der Redner ist bei voller Kraft 24, 26. Dem Tode näher ist er 23, 14; in der auf alle Fälle jüngeren, nach Dillmann zu D gehörigen, Abschiedsrede von 23 steht der Lebensabschied im Vordergrunde; er ist, jedenfalls nach 23, mit dem Amtsabschiede [4]) verbunden.

Das Eigentümliche von II 23, 1—7 liegt gleichfalls in dieser Verbindung der Abschiede. Sobald die Unabsetzbarkeit des Königs als Folge aus dem Grundgedanken der Monarchie erkannt war — und das ist im Staate Davids schon sehr früh erreicht —

1) Ben-Amon, Sinuhe.

2) Der Sprecher betont sein Alter; er hat für seine Person mit dem Leben abgeschlossen.

3) Die Juden nannten das Testament vorher mit Lehnwort διαθήκη (S. 22 A. 2). Als Ersatzwort tritt auch דְּבָרִים ein; b. Baba batra VIII. 6, 2.

4) Die „Abdankung“, vgl. 1 Sam. 12, setzt voraus, daß Amtszeiten regelmäßig ablaufen. Das konnte nur eine starke Regierungsgewalt von den Inhabern der Ehrenämter erzwingen. Der nachexilische Älteste ist lebenslänglich Richter; aber das Dt. hat vielleicht diesen Punkt anders ordnen wollen.

gibt es als Abschied des Königs von seinem Amte nur den Tod. Der Verfasser von II 23 hat also unvermeidlich II 23 schon zugleich als Abschied vom Leben gedacht. Sollte Jos. 23 nachdeuteronomisch sein, so wäre II 23 aller Wahrscheinlichkeit nach älter und der frühste im A. T. nachweisbare Vertreter des literarischen Testaments. Er gibt ihm die Form einer königlichen Verfügung, weil Könige Verfügungen erlassen. Dadurch verlegt er sich die Möglichkeit, den König zugleich auf seinen persönlichen Zustand und auf seine Familie Bezug nehmen zu lassen. Wohl bedient er sich der Urkundenform, aber nicht der Form des privatrechtlichen Testaments. II 23 ist der älteste Vertreter des Testaments als einer Literaturform, aber es kennt die Bezeichnung dafür noch nicht; vom üblichen Inhalte der Literaturform fehlen ihm wesentliche Züge.

5. Zur Erklärung der Testamentsbücher wird auch auf die Disposition sterbender Familienhäupter und Seher [1]) für zuverlässige Erkenntnis der Zukunft verwiesen. In den Testamenten der Patriarchen ist die Weissagung ein Zweig des Inhalts neben andern; das des Orpheus beschäftigt sich mit dem Bestehenden; die des Adam, Abram, Salomo schweigen über das Kommende; Eva (im Testament Adams) kommt nicht über die allgemeinsten pädagogischen Vorhersagen hinaus. Das Testament Davids II 23 gibt eine Verheißung Gottes wieder; für David beansprucht es gar keine mantische Disposition. Er sagt aus, auf welches Wort Gottes hin er seine nun abgelaufene Regierung auf sich genommen, und in welchem Sinne er sie gestaltet und erprobt hat.

Das aus dem Pentateuch bekannte Segnen seitens der Haus- und Volksvorstände [2]) unterbleibt in Josuas Abschiedsreden; 24, 2—15 blickt zurück; 23, 14 stellt fest, daß frühere Ver-

1) Es leuchtet nicht ohne weiteres ein, daß der Seher im Sterben eine Steigerung seiner schon vorher bewiesenen Fähigkeiten aufweist, während der gewöhnliche Sterbliche im Sterben zu den Fähigkeiten des Sehers erst gelangt. Solche plumpe Additionen vollzieht der Entfremdete leichter als der in solchen Vorstellungen Beheimatete.

2) Dt. 33.

heißungen in Erfüllung gegangen sind. Matatjah gibt eine vage Verheißung hinzu; aber die Verheißung ist in der das A. T. beeinflussenden Literatur zu weit verbreitet, um sie irgendwo für Nachahmung gerade des Patriarchensegens zu halten. Ebenso wenig läßt sich II 23 unter den Einfluß der Segen des Pentateuch stellen; das Einzige, was beiden gemeinsam ist, wäre die metrische Form. Soll aber eine Abhängigkeit nur von der Gattung, nicht von den einzelnen literarisch gegebenen Segensprüchen behauptet sein, so fehlt in II 23 die Vorstellung, daß die Worte eines Sterbenden Kraft besäßen, Tatsachen zu gestalten und zu erzwingen; das bloße Vorkommen von Verwünschungen hier und dort wird niemand, der eine babylonische Urkunde gesehen hat, als Beweis engerer Verwandtschaft der Patriarchensegen mit II 23 ansehen, während anderseits eine so wichtige Einzelheit wie die Anrede an einzelne Personen in II 23 nicht begegnete.

Schwer begreiflich ist endlich der Nachweis, daß II 23 als Prophetenspruch gedacht sei, weil es zweimal das sonst in Pro-

---

נאם דוד בן־ישי — הגבר הקם אלה (6)

משיח אלהי יעקב — ונעים (?) זמרות ישראל (6)

רוח ידוה דבר בי — ומלתו על־לשוני (–) (5)

דבר אלהי ישראל — ובי דבר צור ישראל (6)

משל באדם — צדיק משל — ירא אלהים (6)

4 וכאור בקר יזרח־שמש — ביקרי (לך) אבוא מגיה (6)

וממטיר דשא ארץ 5 כי־כה — אכין ביתך עם ברית עולם (6)

ערוך בכל ושמור — כי־כל־ישעי וכל־חפצי יכה (6)

יצמח כקוצים עני (oder כקוץ מיצ), — כלא בידו יקח־איש (I 2, 9) (6)

יגע בה — עמל ברזל ועצר נחשת — ושרוף ישרפהו (6)

phetenbüchern einheimische נאם verwende. Nur in Num. 24 wird der Name eines Sehers als gen. den נאם beigefügt, dagegen in Prov. 30, 1 der eines Staatsmannes. Sollte man zweifeln, welche der beiden Arten der Näherbestimmung die verbreitetere sei, würden der letztgenannten Jesaja und Amos zur Seite treten. Beide Propheten verwenden noch den gen. (ה)אָדוֹן, die Späteren nicht mehr. Sie bezeichnen Jahwe damit, aber Jahwe als den König, dem ein mindestens königliches Zermoniell gebührt. König und Gott stehen für die altorientalische, wenn auch in Israel bestrittene und überwundene, Vorstellung leichter einander gleich, als ein Gott unterworfener und oft außerdem andern Menschen höriger Mensch, der die Sehergabe besitzt. Mag sein, daß auch in Num. 24 נאם von einem Menschen gar nicht deswegen, weil er prophezeit, ausgesagt ist; das kann dahingestellt bleiben. Nur bewährt es sich methodisch nicht, den Sprachgebrauch des נאם von Num. 24 aus zu erklären; es ist ja noch nicht lange her, so wurden dort die allerjüngsten Be-

---

Des Isaiden David Entscheid, des Mannes, der hielt, was er schwur,

Vom Gotte Jakobs gesalbt und gefeiert(?) in Israels Liedern:

„Der Geist des Herrn spricht mich an und sein Wort hab' ich bereit.

Geredet hat Israels Gott und mit mir sprach Israels Fels:

'Beherrsche die Leute! gerecht sollst du herrschen! darum fürchte nur Gott!

Dann komm' ich, dem Aufgang dse Morgens gleich, Licht majestätisch dir spendend

Und des ganzen Landes Grün besprengend. Kraft ewiger Verfügung mach' dein [Haus ich

Zum allseitig versorgten und verwahrten.' All' mein Heil, meine Freud' reift [durch ihn.

Mag Feindschaft/(Elend) wie Unkraut gedeih'n, Er bewältigts, mit Macht greift er jeden,

Mit Eisenprall, Erzdruck rührt er sie an und wirft sie ins Feuer."

standteile des A. T. vermutet. נְאֻם הַגֶּבֶר, נְאֻם דוד Prov. 30, 1 und נְאֻם אדון gehören zusammen. Von da aus kann sich hernach ein Monopol Jahwes für נאם: bilden; aber sein Seher kann ihm nicht gleichgestellt werden: dies Verhältnis wäre in einer anderen Religion unwahrscheinlich und im Jahwismus ausgeschlossen.

Die amtlichen Abdankungen und später die literarischen Testamente sind nähere Verwandte von II 23 als die von den Bisherigen angegebenen. Die literarischen Testamente lenken zwar zum Teil zur Prophezeiung und zum Siege zurück. Aber gerade in diesen beiden Hinsichten hängen sie mit II 23 nicht näher zusammen.

6. Aus der vorausgeschickten Bearbeitung des Textes würde sich folgende metrische Form ergeben:

(Siehe Seite 26 und 27.)

Im zweiten Teil ist die Übersetzung genötigt, mehr unbetonte Silben mitzuführen als zu Anfang. Das ist zwar auch im Original ähnlich und hinterläßt den Eindruck lebhafterer Erregung gegenüber der steiferen Feierlichkeit der ersten Zeilen; es befriedigt aber im Deutschen weniger, weil wir Versfüße mit mehr als zwei Senkungen nicht zulassen, und zum Unglück die erste Hälfte gerade den Anschein erweckt hat, als wolle die Übersetzung mit einem Umfange der Versfüße auskommen, den die deutsche Dichtung gestattet. Der Übelstand schien mir jedoch der kleinere gegenüber dem andern, dem originalen Versmaß irgend ein anderes unterzuschieben, durch welches unvermeidlich ein Gesamteindruck von Glätte anstatt der originalen Gedrungenheit hervorgerufen würde. In der dritten Zeile bemerkt man am Ende einen Takt Pause, den man lieber vor מְשֹׁל 3b sähe. Aber man kann nicht darauf hin wagen, die dritte und vierte Zeile umzustellen. Sollte ein Wort verloren gegangen sein, so ließe sich doch nicht leicht sagen, welches. In der vierten Zeile ist das Problem der Betonung eines mehrsilbigen stat. cstr., noch dazu vor einem mehrsilbigen Genitiv, nicht gelöst, ebensowenig in der sechsten, siebenten die Betonung der Segolata. Ich habe sie hebräisch betont, wenn sie im Genitiv stehn; das würde aber in יזרח שֶׁמֶשׁ zum Zusammentreffen zweier Hebungen führen. In der siebenten

Zeile entsteht außerdem ein Zweifel an der Berechtigung von עולם, welches in solchen Verbindungen öfters eingeschoben ist und den Umfang der Zeile ziemlich überdehnt; aber man ist nicht in der Lage, das Wort deshalb zu beseitigen. Die letzte Zeile beginnt mit einer stilistischen Härte, die ich gar nicht weiter verteidigen will. Die Aufgabe, die sich aus der Durchführung eines Grundgedankens an einem zusammenhängenden Texte ergibt, erstreckt sich nicht bis auf die Behebung aller einzelnen Textbeschädigungen; genug, wenn sie durch keine der noch ungeordneten Stellen ausgeschlossen wird.

Daß von den zehn Zeilen symmetrisch die fünfte und zehnte statt der Zäsur der übrigen eine Dreiteilung in Hebungspaare aufweisen, ist wohl nur Zufall.

2.

Lic. theol. Paul Fiebig

Gymnasialoberlehrer in Gotha

z. Z. Garnisonpfarrer und Schulinspektor an der Militärknabenerziehungsanstalt in Annaburg, Bez. Halle a. S.

Jesu Worte über die Feindesliebe

im Zusammenhang mit den wichtigsten rabbinischen Parallelen erläutert.

I.

Ich behandle zunächst die bei Matthäus vorliegende Form des Wortes Jesu von der Feindesliebe, Matth. 5, 38—48 [1]):

38. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Auge um Auge und Zahn um Zahn."

39. Ich aber sage euch:
Nicht widerstehen dem Bösen,
sondern
wer dich auf die rechte Backe schlägt, dem halte auch die andere hin;

---

1) Der Wortlaut des Textes ist entnommen aus von Soden, Griechisches Neues Testament (Handausgabe), 1913. — Aus der Literatur vgl. außer den Kommentaren auch Kattenbusch, Über Feindesliebe im Sinne des Christentums, Stud. u. Krit. 1916, S. 1 ff. (auch Sonderausgabe).

40. und dem, der mit dir prozessieren will und dein Untergewand nehmen, dem laß auch das Obergewand;
41. und wer dich „nötigen“ will eine Meile, gehe mit ihm zwei;
42. dem, der dich bittet, gib,
und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.

---

43. Ihr habt gehört, daß gesagt ist: „Du sollst deinen Nächsten lieben“ und deinen Feind hassen.
44. Ich aber sage euch:
Liebet eure Feinde
und betet für die, die euch verfolgen,
45. damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel seid;
denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute
und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.
46. Denn, wenn ihr liebet diejenigen, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr?
Tun nicht auch die Zöllner dasselbe?
47. Und wenn ihr allein eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes?
Tun nicht auch die Heiden dasselbe?
48. Seid also ihr vollkommen,
wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Die Worte Jesu knüpfen bei Mt (= Matthäus) hier an alttestamentliche Zitate an. In der rabbinischen Literatur des neutestamentlichen Zeitalters pflegen solche Zitate häufig mit „denn es ist gesagt“ eingeführt zu werden. „Wir haben gehört, daß“ begegnet ebenfalls als Einführungsformel zu Schriftzitaten, wie überhaupt bei der vorwiegend mündlichen, mit dem Gehör aufzunehmenden Lehr- und Lernweise jener Zeit das „Hören“ der biblischen Texte und ihrer Auslegungen oft hervorgehoben wird. Die Formel: „ihr habt gehört, daß gesagt ist“ wird jedoch bei W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, 1905, S. 220 nicht aufgeführt. Immerhin enthält diese Formel sowohl das „hören“ als das „sagen“, steht also den genannten rabbinischen Formeln sehr nahe. Sie erklärt sich vielleicht so, daß die folgenden Worte Jesu sich unmittelbar an eine im Lehrhaus eben gehörte Erörterung der zitierten Stellen angeschlossen haben. An der Echtheit der Formel im Munde

Jesu zu zweifeln, sehe ich keinen Grund; denn Sondergut des Matthäus braucht doch nicht deswegen, weil es lediglich einer Eigenart des Matthäus entspricht, im Munde Jesu unecht zu sein. Eigenheiten des Matthäus können sehr wohl auch Eigenheiten Jesu sein. Und warum sollte Jesus das Alte Testament in anderer Weise zitieren als seine Zeitgenossen? Auch, daß Lukas in der Parallelstelle diese Zitationsformel überhaupt nicht hat, ist m. E. kein Beweis gegen deren Ursprünglichkeit [1]).

Es ist jedoch hier noch mehr zu beobachten: unbequem ist es für uns, daß die Rabbinen die Bibelstellen nicht so zitieren, wie wir, d. h. nicht mit Angabe des betreffenden Buches der Bibel und des betreffenden Kapitels und Verses. Sie zitieren sehr häufig lediglich den Wortlaut der Stelle, und auch diesen oft recht unvollständig, ja oft so, daß sie voraussetzen, man kenne die Fortsetzung der Stelle. Daher führen sie sogar oft gerade das nicht ausdrücklich an, woran die nachfolgende Erörterung anknüpft. Echt jüdisch ist also in Matth. 5, 38 und 43 die Art, wie hier das Alte Testament zitiert wird, auch deswegen, weil hier weder Kapitel, noch Vers angegeben und auch der Wortlaut der Stellen nicht ganz genau wiedergegeben wird. Da das ius talionis (d. h. Gesetz der Vergeltung) im Gesetz 2 Mose 21, 24 und 3 Mose 24, 20 und 5 Mose 19, 21 erwähnt wird, kann man also zunächst nicht wissen, an welche dieser Stellen hier gedacht ist. Außerdem ist in Matth. 5, 38 die Bibelstelle ungenau zitiert. Es fehlt z. B. „Bein um Bein". In V. 43 fehlt aus 3 Mose 19, 18 der wichtige Zusatz „wie dich".

Eine weitere, sehr geläufige Eigenart in der Zitationsweise der Juden jener Zeit ist die, mit dem Zitat die Auslegung derart zu verbinden, daß lediglich für den, der die Bibelstelle kennt, sich Zitat und Auslegung voneinander abheben. Man vergleiche z. B. in der aus neutestamentlicher Zeit stammenden

1) Siehe unten, wo auch hervorgehoben ist, daß das Wort Jesu von der Feindesliebe gebieterisch eine ganz bestimmte Situation zu seiner Entstehung verlangt. Solche Worte entstehen nicht als Sprüche, Sentenzen, etwa gar literarischer Art.

Auslegung des 3. Buches Mose, genannt Siphra [1]), folgende Auslegung und Zitationsweise von 3 Mose 19, 18:

> „Du sollst nicht rachgierig und nicht nachträgerisch sein gegenüber deinen Volksgenossen.“ Du darfst rachgierig und nachträgerisch sein gegen andere.

Hier würden wir zwischen Zitat und Auslegung einschieben: „das heißt“ oder: „in der Stelle wird ausdrücklich gesagt: gegenüber deinen Volksgenossen. Daraus folgt, daß man gegen andere, die nicht Volksgenossen sind, rachgierig und nachträgerisch sein darf.“ Solche Einschübe läßt der Jude jener Zeit gern weg. Sehr beliebt ist diese Art der Verbindung zwischen Zitat und Auslegung vor allem dann, wenn es sich, wie hier, um Herausstellung eines Gegensatzes handelt.

Wenden wir diese Erkenntnisse auf Matth. 5, 43 an, so ergibt sich: „und deinen Feind hassen“ ist nicht mehr Zitat aus 3 Mose 19, 18, sondern Auslegung. Daß Jesus Grund gehabt hat, 3 Mose 19, 18 so auszulegen, wie er das hier tut, zeigt obige Siphrastelle, die den Anfang desselben Verses 3 Mose 19, 18 auslegt [2]).

Zu demselben Urteil kommt man aber auch, wenn man die Fortsetzung dieser Siphrastelle erwägt:

> „Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Rabbi Akiba sagt: das ist die große [3]) Gesamtregel in der Tora. Ben Azzai (um 130 n. Chr.) sagt: „das ist das Buch der Ursprünge des Menschen (1 Mose 5, 1)“: diese Gesamtregel ist größer als diese.

Zu dem Wort des R. Akiba ist Mark. 12, 28 ff. und Parallelen und Röm. 13, 8—10 zu vergleichen. Was R. Akiba hier unter dem „Nächsten“ versteht, wird nicht gesagt. Man könnte denken, daß er den Volksgenossen darunter verstanden habe, während Ben Azzai nach 1 Mose. 5, 1 dem Volksgenossen den Menschen gegen-

1) Aus der Schule des um 130 n. Chr. lebenden Rabbi Akiba stammend.

2) Wetstein, Nov. Test., 1751, zu Matth. 5, 43 sagt richtig: Iudaei per proximos nonnisi Iudaeos intelligebant, omnes vero Idololatras in hostium numero habebant.

3) Vgl. Matth 22, 34: ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ,

überstellt. W. Bacher bestreitet aber in seiner „Agada der Tannaiten“ (1903² S. 4, 278, 417) diese Auffassung, und das Urteil eines so gelehrten und bedeutenden Mannes wie Bacher wiegt schwer. Nach Bacher schließt sich Akiba in seiner Aussage zu 3 Mose 19, 18 an Hillels Ausspruch an:

„Was dir verhaßt ist, tue deinem Nächsten nicht. Das ist das ganze Gesetz, alles andere ist nur Auslegung.“

Dies soll sich nach Bacher auf 3 Mose 19, 18 beziehen und, da es zu einem Nichtjuden gesagt sei, den „Nächsten“ als „Menschen“ fassen. Richtig ist, daß Hillels Wort an einen Nichtjuden gerichtet ist. Fraglich aber ist mir, ob Hillel dabei an 3 Mose 19, 18 gedacht hat, obwohl das nicht ausgeschlossen ist. Selbst dann aber ist noch nicht sicher, daß Hillel unter dem „Nächsten“ jeden Menschen verstanden hat; denn er will ja dem Nichtjuden das Wesen des Judentums klar machen und ihn zum Judentum hinüberziehen [1]).

Nehmen wir aber einmal an, daß Bacher das Wort Akibas richtig auslegt, so würde das Wort des Ben Azzai so zu verstehen sein:

In der bekannten, unvollständigen Zitationsweise läßt Ben Azzai von 1 Mose 5, 1 gerade das weg, auf das es ankommt, nämlich:

„Dies ist das Buch der Ursprünge des Menschen (am Tage, als Gott den Menschen schuf, in Gleichheit Gottes machte er ihn).“

Danach käme es dem Ben Azzai auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen an, und er will sagen (Bacher, S. 417, Anm. 4): „Die stete Rücksicht auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist eine weitere und festere Grundlage der gesellschaftlichen Sittenlehre als das Gebot, den Nächsten wie sich selbst zu lieben.“

Mir ist doch fraglich geworden, ob Bacher den Akiba und Ben Azzai auf diese Weise völlig richtig versteht. Gewiß: von

---

1) B. Sabb. 31a (Goldschmidt I, S. 388). Um „Feindesliebe“ handelt es sich bei Hillel nicht, sondern um solche, die Israeliten werden wollen. Vgl. E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905, S. 65.

der „Menschenliebe“ redet auch das Wort Hillels (Sprüche der Väter I, 12):

> „Gehöre zu den Schülern des Aaron, den Frieden liebend und dem Frieden nachjagend, die Menschen liebend und sie hinführend zur Tora.“

Aber auch hier liegt doch der Gedanke nahe, daß die Menschenliebe gerade in dem Hinführen zur Tora besteht. Außerdem bedenke man, daß Siphra mit obiger Auslegung zu dem Anfang von 3 Mose 19, 18 aus der Schule Akibas stammt. Wir werden noch weiterhin sehen, daß Akiba, anders als Jesus, Unterschiede macht zwischen den Juden und den Nichtjuden.

Wenn nun also das Wort des Akiba zu der von der Nächstenliebe handelnden Stelle so zu verstehen ist, daß er darunter die Liebe zum Volksgenossen gemeint hat, wie ist dann Ben Azzai aufzufassen? Doch wohl so, daß er in der Tat etwas über die Liebe zum Volksgenossen Hinausgehendes will. Aber, daß er damit schon zu der prinzipiellen Klarheit und Schärfe der Menschenliebe Jesu hindurchgedrungen sei, folgt daraus noch nicht. Den Haß gegen „Samariter“ und gelegentlich gegen andere Nichtjuden wird Ben Azzai trotzdem nicht völlig verworfen haben [1]).

II.

Man erkennt die Denkweise der damaligen Zeit den Nichtjuden gegenüber noch besser, wenn man sich fragt, was man damals unter „Feind“ verstanden habe.

Aus dem Alten Testament kommt hier die Stelle Sprüche Sal. 24, 17, in Betracht:

> Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht
> und, wenn er strauchelt, frohlocke nicht dein Herz,
> damit es der Herr nicht sehe,
> und es böse sei in seinen Augen,
> und er wende von ihm seinen Zorn.

---

1) Über 3 Mose 19, 34 hat E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1915, S. 63 f. die richtige Auskunft gegeben. — Über diese Frage nach der „Menschenliebe“ bei Akiba, Hillel, Ben Azzai und Siphra vgl. auch H. L. Strack bei E. Bischoff, a. a. O. S. 104—107!

Hiermit ist zu vergleichen Spr. Sal. 25, 21. 22:

21. Wenn deinen Hasser hungert,
so speise ihn mit Brot;
und wenn ihn dürstet,
so tränke ihn mit Wasser;
22. denn feurige Kohlen sammelst du auf sein Haupt,
und der Herr wird es dir vergelten.

Wichtig für die Auslegung des N. T.s ist es, zu wissen, daß diese Stellen in der dem N. T. gleichzeitigen tannaitischen Literatur eine Rolle spielen: In den „Sprüchen der Väter" IV, 19[1]) eignet sich der um 120 n. Chr. lebende Samuel der Kleine die Stelle Spr. Sal. 24, 17 als Wahlspruch an. Und in dem auf tannaitischen Überlieferungen fußenden, zu der sogenannten Derekh ereṣ[2])-Literatur gehörenden Buche „Lebenswege (Orchoth chajim) des Rabbi Eliezer des Großen (um 100 n. Chr.)" findet sich Spr. Sal. 24, 17 und 25, 21. 22, etwas gekürzt, als ein Spruch zusammengestellt inmitten all der Ermahnungen, die Eliezer an seinen Sohn richtet. Danach ist es wahrscheinlich, daß Paulus Röm. 12, 20, wo er Spr. Sal. 25, 21. 22 sich aneignet, hiermit einer bereits jüdischen Gepflogenheit der zeitgenössischen Moralisten folgt.

Außerdem ist 2 Mose 23, 4. 5 heranzuziehen:

4. Wenn du triffst auf den Ochsen deines Feindes oder auf seinen Esel, der in die Irre geht, so sollst du ihn ihm unter allen Umständen zurückbringen.
5. Wenn du den Esel deines Hassers erliegen siehst unter seiner Last, und du wolltest unterlassen (ihn) loszumachen für ihn — losmachen, losmachen sollst du (ihn) mit ihm.

Lehrreich ist, was die aus neutestamentlicher Zeit stammende Auslegung des 2. Buches Mose, die Mekhilta[3]), zu dieser Stelle sagt:

„Auf den Ochsen deines Feindes" das ist ein

---

1) Meine Übersetzung, S. 25 (in: Mischnatraktate, Tüb., J. C. B. Mohr).

2) Derekh ereṣ = Weg des Landes, Sitte der Menschen, Anstand, Moral. Der Gegensatz dazu ist vielfach das speziell durch das jüdische Gesetz Gebotene und Verbotene.

3) Vgl. die Übersetzung von Winter und Wünsche 1909, S. 316.

Heide, der den Götzen dient; Worte des Rabbi Josia (um 130 n. Chr.). Von hier aus [1]) finden wir, daß die Götzendiener in allen Fällen Feinde der Israeliten genannt sind; denn es ist gesagt (5 Mose 23, 10): „Wenn du im Kriege gegen deine Feinde ein Lager beziehst", (daselbst 21, 10) „wenn du ausziehst zum Kriege gegen deine Feinde". — Rabbi Elieser (um 100 n. Chr.) sagt: von einem Proselyten [2]), der zu seinem Abfall zurückgekehrt ist, redet die Schrift. — Rabbi Isaak (um 200 n. Chr.) sagt: von einem abtrünnigen Israeliten redet die Schrift. — Rabbi Nathan (um 200 n. Chr.) sagt: von einem Israeliten selbst. Aber was lehrt (dann) die Schrift mit dem Textworte „deine Feinde? (Antwort: die Deuteronomiumstellen beziehen sich auf Nichtjuden, die Exodusstelle aber besagt nichts anderes) außer: wenn er deinen Sohn geschlagen hat oder mit dir Streit gemacht hat, ist er ein Feind für die Stunde [3]) geworden.

Aus dieser Mekhiltastelle sieht man, daß man in neutestamentlicher Zeit bei dem Ausdruck „Feind" sehr leicht geneigt war, an Heiden, Nichtjuden, Abtrünnige zu denken. Der vorübergehende Privatfeind liegt damaliger Denkweise dabei nicht so nahe wie der dauernde Nationalfeind. Daß die Mekhiltastellen lediglich um 130 möglich seien, also in der Zeit des Hadrian, dies zu behaupten und damit die Bedeutung dieser Aussagen für das N. T. und seine Auslegung abzuschwächen, wäre nicht richtig. Auch in der Zeit Jesu war die Feindschaft der Juden gegen die Römer schon groß genug. Die Art der Aussagen in der Mekhilta zeigt außerdem, daß es sich hier um eine von vorhandenen Anschauungen aus an den Text herangebrachte, also längst vorhandene, Auslegung handelt. Das wird auch dadurch bewiesen, daß sie in Matth. 5, 46. 47 deutlich vorliegt. Erst so versteht man nämlich, wie es kommt, daß hier gerade von „Zöllnern" und „Heiden" und deren Handlungsweise die Rede ist. Jene mögen als im Dienst der römischen Behörde stehend auch dann

1) d. h. von dieser Schriftstelle aus.

2) d. h. einem Nichtjuden, der sich dem Judentum angeschlossen hatte.

3) d. h. vorübergehend ein Feind.

mit zu den „Heiden" oder zu den „Abtrünnigen" gerechnet worden sein, wenn sie von Geburt und nominell Juden waren. Wie also Wellhausen [1]) behaupten kann, daß Matthäus nicht an den „Nationalfeind" denke, sehe ich nicht [2]). „Zöllner" und „Heiden", die hier als Gegenbild verwendet werden, waren doch die Nationalfeinde der Juden! Daraus sieht man klar, daß die Stelle Gedankenkreise voraussetzt, wie sie obige Mekhiltastelle erkennen läßt.

Das ergibt sich auch, wenn man die Ausdrucksweise von Matth. 5, 46. 47 mit 3 Mose 19, 16—18 vergleicht. Nach dieser Levitikusstelle bezeichnen sich die Juden untereinander als: „Volksgenossen", „Nächste", „Brüder". Wichtig ist also, daß in Matth. 5, 47 ebenfalls der Ausdruck „Brüder" steht, und zwar auch da im Gegensatz zu „Heiden". Der Gegensatz zu dem für „Feind" im Hebräischen sehr geläufigen Ausdruck „Hasser" (vgl. oben Spr. Sal. 25, 21) wäre: „der, der euch liebt". Und das steht in der Tat Matth. 5, 46 im Gegensatz zu „Zöllner". Man faßt die Stelle nur dann richtig auf, wenn man sich zuerst einmal klar macht, daß ja doch Jesus hier nicht zu Christen im Sinne einer von den Juden abgesonderten, organisierten Gemeinschaft redet, sondern zu Juden, die seine Anhänger sind und immer mehr werden wollen.

Um jedoch nun auch zu sehen, wie Jesu Denkweise von der Denkweise seiner jüdischen Zeitgenossen sich unterscheidet, trotz aller Verankerungen in der Ausdrucksweise jener Zeit, muß man sich folgendes vergegenwärtigen:

Die angeführten alttestamentlichen und rabbinischen Stellen lehnen dem Feinde gegenüber die Schadenfreude ab, sie verlangen auch, daß man dem Feinde in seiner Not Taten der Fürsorge erweise. Die Schadenfreude wird als in sich böse, vor Gottes Augen daher streng zu verwerfen bezeichnet. Bei diesen Taten der Fürsorge geht die Absicht darauf hin, dem Feind dadurch

1) Matthäus, 1904, S. 23.

2) Wenn Lietzmann, Handbuch, z. St. gesagt wird, die Rabbinen hätten in diesen Zusammenhängen lediglich an den Privatgegner gedacht, so ist das m. E. nicht richtig.

eine bittere, brennende Beschämung zu bereiten. Das ist alles sicherlich sehr edel und ein hoher Stand der Moral. Jesus aber verlangt noch mehr. Sein Wort drückt noch schärfer die Gesinnung der Liebe zu dem Feinde aus, wie wir im Einzelnen noch weiterhin sehen werden.

Zu den „feurigen Kohlen“ sei hier folgende Stelle beigefügt: der in seinen letzten Lebensjahren gebannte und zur Einsamkeit verurteilte Eliezar ben Hyrkanos (um 100 n. Chr.) sagt (Sprüche der Väter II, 10), wohl aus dieser erbitterten und zugleich von Beschämung erfüllten Stimmung heraus:

> Wärme dich an dem Feuer der Weisen, aber nimm dich vor ihrer Kohle in acht, damit du dich nicht verbrennst; denn ihr Biß ist der Biß eines Fuchses und ihr Stich der Stich eines Skorpions und ihr Zischen das Zischen einer Schlange, und alle ihre Worte sind Feuerkohlen.

Trotz aller idealen Worte findet sich aber doch auch obige Siphrastelle bei den Rabbinen der neutestamentlichen Zeit, wonach Rache und Nachtragen den Nichtjuden gegenüber erlaubt ist. Die Größe Jesu besteht im Verhältnis dazu darin, daß er mit prinzipieller Klarheit und Schärfe eine schrankenlose, auch über die Schranken der Nationen hinausgehende, also wirkliche Menschenliebe fordert. Für ihn gibt es keinen „Nationalfeind“, keinen „Erbfeind“: das zeigt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter klar und eindrücklich. Und ebenso zeigt das unsere Stelle, wenn wir genau in den Farben, die sie uns darreicht, das Bild nachzeichnen, das sie uns entwirft: Jesu Jünger sollen die „Zöllner“ und die „Heiden“ ebenso lieben wie ihre „Brüder“. Sie sollen sowohl die „Gerechten“, „die, die sie lieben“, lieben als die die „Ungerechten“, die „Bösen“, die „Hasser“, die „Verfolger“, sowohl den „Nächsten“ als den „Feind“. Jesu Jünger sollen „etwas Besonderes tun“, etwas, was von dem Üblichen abweicht. Man sieht, wie Jesus sich im Abstand weiß von seiner Zeit, wie er das Ideal formuliert und klar erkennt. Jesu Jünger sollen „vollkommen“ sein, sie sollen nicht bloß die Durchschnitts- und Gewohnheitsmoral mit ihren Schranken und Engen befolgen,

sondern das Ideal verwirklichen. Dies Ideal aber greift über die Schranken des Volkstums hinaus und erweist allen Menschen ohne Rücksicht auf ihre Moral und ihr Volkstum das Gute und die Liebe [1]).

Das sind die Gedanken Jesu, die sich nach dem bisher dargebotenen Material erkennen lassen. Man nimmt ihnen viel von ihrer Größe, wenn man sie lediglich auf den Privatfeind bezieht. Von diesem ist, wie wir noch sehen werden, auch die Rede, aber nicht nur von ihm. Schwere Fehler in der Auslegung des Neuen Testaments werden sofort vermieden, wenn man es sich als ersten Grundsatz klar macht, daß es nötig ist, Gedanken- und Ausdrucksart der in jener Zeit in Palästina lebenden Juden zu studieren. Dann sieht man vor allem, wie ängstlich man sich vor falsch angebrachtem, logischem Scharfsinn hüten muß, der Gegensätze sieht, wie sie damals nicht vorhanden waren, und ein Entweder — oder aufstellt, wo damaliges Denken, ohne nun deshalb unklar zu sein, ein Sowohl — als auch besaß. Das letztere ist bei dem Ausdruck „Feind" der Fall [2]). Ein gewisser Unterschied zwischen Matth. 5, 38—42 und 43—48 ist dabei nicht zu übersehen: wir haben erkannt, daß in V. 43—48 der Gedanke an den Nationalfeind der nächstliegende ist, umgekehrt steht in V. 38—42 der Gedanke an den Privatfeind im Vordergrund. Beide Stellen aber würden, wie wir noch genauer erkennen werden, falsch verstanden, wollte man von diesem Gesichtspunkt aus einen Gegensatz zwischen ihnen konstatieren: wir werden noch sehen, daß für 5, 41 der „Nationalfeind" in erster Linie in Betracht kommt, anderseits liegt V. 43—48 die uns geläufige Unterscheidung zwischen einem Nationalfeind, der nicht auch Feind des Einzelnen ist, nicht vor, vielmehr gilt sichtlich hier

1) Richtig sagt E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1915, S. 63: „Wahre Liebe ist universal."

2) Kattenbusch (a. a. O. S. 35ff. und vorher) schafft sich in dieser Beziehung allerlei Schwierigkeiten, die dem neutestamentlichen Text fern liegen, wie ich von obigen Materialien und Beobachtungen aus feststellen muß.

der Nationalfeind auch als Feind des Einzelnen. Das Ganze besteht ja doch aus Einzelnen!

III.

Zu Matth. 5, 43—48 sind noch einige rabbinische Parallelen aufzuweisen und zu einigen Versen Bemerkungen zu machen, die sich zum Teil auf die Frage ihrer Echtheit im Munde Jesu beziehen.

5, 44 „und betet für die, die euch verfolgen" wird man m. E. nicht deshalb im Munde Jesu für unecht erklären[1]), weil es sich auf die Christenverfolgungen nach Jesu Tode beziehen müsse. Auch Jesus hatte ja schon der Feinde genug, ebenso seine Jünger, als er noch lebte. „Zöllner" und „Heiden" werden mit ihrer Feindschaft bei Jesus und seinen Anhängern schon damals nicht Halt gemacht haben, da sie ja alles Jüdische haßten. Dem widerspricht nicht, daß Jesus gelegentlich bei Heiden und Zöllnern Liebe gefunden hat.

5, 47: wenn Merx[2]) die Echtheit dieses Verses bestreitet, weil er im Syrsin und in K fehlt, so halte ich das nicht für richtig. Es mag bei der im Orient so wichtigen Sitte des Grüßens den orientalischen Christen dieses Wort Jesu besonders unbequem gewesen sein, so daß es gelegentlich „ausgestoßen" wurde[3]). Merx' Urteil ist um so weniger stichhaltig, als er selber (a. a. O. S. 117) die Stelle b. Berakhoth fol. 17a[4]) zitiert, die ein Schlaglicht auf die damaligen Grußsitten wirft:

> Man erzählte von Rabban Jochanan ben Zakkai (um 70 v. Chr.), daß ihm nie ein Mensch mit dem Gruße zuvorkam, selbst nicht ein Nichtjude auf der Straße.

Daraus schließt Merx mit Recht, daß die Juden und Heiden damals auch in bezug auf das Grüßen ihre Abneigung zum

---

1) Kattenbusch, a. a. O. S. 6, tritt mit Recht für die Echtheit dieses Gebotes ein.

2) Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, 1902, S. 107, Teil II, 1.

3) Zahn, Matthäus, 1903, S. 253, Anm. 135.

4) Goldschmidt I, 61.

Ausdruck brachten. Und sicher wird, was im Jahre 70 n. Chr. so war, auch in den Tagen Jesu der Fall gewesen sein; denn in dieser Beziehung bildet sicherlich die Zeit 70 n. Chr. keinen Wendepunkt. Rabban Jochanan ben Zakkai stellte sichtlich eine Ausnahme dar. Bemerkenswert aber ist, daß diese Ausnahme vorhanden war. Schwerlich wird Jochanan ben Zakkai erst durch ein Wort Jesu zu solchem Handeln veranlaßt worden sein. Von sich aus befindet er sich hier mit einem Worte Jesu in Übereinstimmung. Man beachte noch folgende Stelle der „Sprüche der Väter" (IV, 15):

> Rabbi Mathja ben Charasch (um 120 v. Chr., lebte in Rom) sagt: Komme jedermann mit dem Gruße zuvor.

Hervorzuheben ist, daß das Wort Jesu vor allem auch eine Aussage über die Heiden enthält. Sicherlich haben damals viele Römer es für unter ihrer Würde gehalten, Juden zu grüßen,

Der Gedanke von 5, 45 hat insofern viele rabbinische Parallelen, als es, z. B. in der Mekhilta, ganz geläufig ist, Gottes Verhalten dem der Menschen als Vorbild gegenüberzustellen. Uns heutzutage ist dieser Gedankengang durchaus nicht geläufig. Vor allem kommt hier die auch sonst für das Neue Testament [1]) wichtige Stelle Mekhilta zu 2 Mose 18, 12 [2]) in Betracht:

> „Und es kam Aharon und alle Ältesten Israels, Brot zu essen mit dem Schwiegervater des Mose vor Gott" (2 Mose 18, 12). Und Mose, wo war er hingegangen? (Antwort:) er war doch anfangs hinausgegangen ihm entgegen; denn es ist gesagt (V. 7): „Und Mose ging hinaus seinem Schwiegervater entgegen." Wohin war er aber jetzt gegangen? [3]) (Antwort:) vielmehr lehrt er (d. h. V. 12), daß er (d. h. Mose) stand und sie bediente. Woher hat er das gelernt? Von Abraham, unserem Vater. — Sie (d. h. die Weisen, die tannaitischen Gelehrten) haben gesagt: diese Sache trug Rabbi Isaak [4]) vor und sprach: als Rabban Gamliel [5]) den Weisen ein Gastmahl machte, lagen alle Weisen Israels bei ihm zu Tische. Da stand Rabban

1) Vgl. die Fußwaschung Joh. 13.
2) Winter-Wünsche, S. 185.
3) In V. 12 wird Mose nicht erwähnt.
4) Um 200 v. Chr. 5) Um 100 v. Chr.

> Gamliel auf und bediente sie. Sie sagten: wir sind nicht würdig, daß er uns bediene. Da sagte zu ihnen Rabbi Jehoschu'a [1]: lasset es ihm zu, daß er bediene; denn wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamliel die Geschöpfe (d. h. die Menschen) bedient hat. Sie sprachen: wer ist denn dieser? Er sagte zu ihnen: Abraham, unser Vater, der Große der Welt, der die Dienstengel bediente, von denen er der Meinung war, daß sie Menschenkinder, Araber, Götzendiener seien [2]. Um wieviel mehr darf Rabban Gamliel die Weisen, die Tora Lernenden, bedienen! Es sagte zu ihnen Rabbi Isaak: wir finden, daß ein Größerer als Rabban Gamliel und als Abraham die Geschöpfe bedient. Sie sagten zu ihm: wer ist denn dieser? Da sagte er zu ihnen: die Schekhina [3], denn in jeder Stunde reicht sie allen, die in die Welt kommen, Speise ihrem Bedürfnis gemäß und sättigt alles Lebendige mit Wohlgefallen, und nicht allein die frommen und gerechten Menschenkinder, sondern auch die Bösen, die Götzendiener. Um wieviel mehr darf Rabban Gamliel die Weisen und Söhne der Tora bedienen!

Man sieht, wie die Rabbinen gewöhnt sind, von dem Verhalten Gottes zu reden und es dem der Menschen als Vorbild gegenüberzuhalten. In dem vorliegenden Falle ist außerdem auf einen wichtigen Unterschied zwischen dieser rabbinischen Stelle und dem Worte Jesu hinzuweisen: der Rabbine vollzieht hier einen Schluß vom Geringeren auf das Größere oder, wenn man will: vom Größeren auf das Geringere: „Gott bedient alle ohne Unterschied, dann wird es auch Rabban Gamliel nicht für unter seiner Würde halten dürfen, uns zu bedienen"; ferner: „Gott bedient alle Geschöpfe, auch die Bösen, die Götzendiener, dann darf doch Rabban Gamliel uns Toragelehrte, die wir wertvoller sind als die Götzendiener, bedienen." Jesus dagegen will gerade, daß wir Gott darin nachahmen, daß er alle ohne Unterschied bedient, ihnen Wohltaten erweist! Es ist doch wichtig, das zu beachten!

Nebenbei sei darauf hingewiesen, daß man auch hier wieder sieht, wie nahe damaligem Denken die Begriffe „Böse" und „Götzendiener" liegen. Vgl. bei Paulus Gal. 2, 15.

---

1) Um 100 v. Chr. 2) 1 Mose 18.
3) Ausdruck für Gott.

Zur **Sonne** und **Regen** in V. 45 sei noch auf b. Taanith (Fasten) fol. 7a (Goldschmidt III, 422) verwiesen.

> Es hat gesagt Rabbi Abbahu (um 300 n. Chr.): Größer ist der Regentag als die Auferstehung der Toten; denn auf wen bezieht sich die Auferstehung der Toten? auf die Gerechten, und auf wen der Regen? sowohl auf Gerechte als auf Böse.

Wie wertvoll gerade für den Orient der Regen ist, ist bekannt. Der Traktat Taanith redet von den Regenfasten, d. h. den Fasten, die ausgeschrieben wurden, wenn der Regen allzu lange ausblieb. Der Tag, an dem es dann zum ersten Male regnete, der Regentag, war natürlich besonders wichtig und wertvoll. Die Parallele, die obiger Ausspruch des R. Abbahu darbietet, kann nicht damit abgelehnt werden, daß man darauf verweist, Abbahu lebe ja erst um 300 n. Chr. Schwerlich ist er nämlich hier in seiner Aussage über den Regen original, sondern vielmehr in der Nebeneinanderstellung des Regentages und des Auferstehungstages. Auch Jesus will den Hörern nichts Neues sagen mit dem Hinweis auf Sonne und Regen, sondern lediglich mit dem Gebot, daß sie sich nach dem Verhalten Gottes richten sollen. Aus der Erwägung der Abbahu-Stelle erkennt man, daß es falsch ist, die rabbinischen Parallelen einfach immer dann ins Unrecht zu setzen und abzulehnen, wenn sie zeitlich später sind als das entsprechende Wort Jesu. Damit, daß man dieses chronologische Verhältnis feststellt, ist die Untersuchung über Originalität oder Abhängigkeit Jesu durchaus noch nicht erledigt [1]).

„**Vater im Himmel**“ ist ein in der tannaitischen Literatur geläufiger Ausdruck für Gott, ebenso ist dort der Begriff „**Söhne Gottes**“ geläufig. Jesus setzt beide Ausdrücke als bekannt voraus. Will man erkennen, inwiefern er im Gebrauch dieser Worte original ist, so muß man vor allem den entsprechenden jüdischen Gebrauch solcher Worte gegenwärtig haben. Man erwäge folgendes Wort des R. Akiba (Sprüche der Väter III, 14):

---

1) E. **Bischoff**, Jesus und die Rabbinen, 1905, macht diesen Fehler. Er bietet vieles Vortreffliche, schießt aber weit über das Ziel hinaus und verfällt, eine Einseitigkeit ablehnend, seinerseits ebenfalls in eine Einseitigkeit.

Geliebt sind die Israeliten; denn sie sind Kinder Gottes genannt worden.

Als eine besondere Liebe wurde ihnen (noch ausdrücklich) kundgetan, daß sie Söhne Gottes genannt wurden; denn es ist gesagt (5 Mose 14, 1): „Söhne seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte."

Vorher sagt R. Akiba:

Geliebt ist der Mensch; denn er ist „im Bilde" geschaffen (1 Mose 1, 27).

Als eine besondere Liebe wurde ihm (ausdrücklich) kundgegeben, daß er „im Bilde" geschaffen sei; denn es ist gesagt (1 Mose 9, 6): „Denn im Bilde Gottes hat er den Menschen gemacht."

Man beachte den Unterschied, den R. Akiba zwischen Israeliten und Menschen macht. Außerdem legt diese Stelle folgende Gedanken nahe: in dem Begriff „Sohn Gottes" liegt nicht sowohl der Gedanke des Verwandtseins mit Gott in der Art seines Denkens und Handelns [1]), als vielmehr der Gedanke der Liebe Gottes, der die Betreffenden infolge solcher Liebe sich nahe stellt, an sich heranzieht. Da die Israeliten sich als „Söhne Gottes" bezeichnen, klingt in dem Ausdruck der Gedanke der Vorzugsstellung anderen gegenüber an. Wie stellt sich nun dazu das Wort Jesu 5, 45? Es ist offenbar so zu umschreiben: „damit ihr von eurem Vater im Himmel wegen solcher Gesinnung geliebt werdet und ein wirkliches, begründetes Vorrecht habt". Zu dieser Fassung führt auch V. 46: „welchen Lohn habt ihr?" und V. 47: „was habt ihr Besonderes?" Um ein „nationales" Vorrecht handelt es sich hier bei Jesus natürlich nicht, sondern um ein sittlich-religiöses Plus anderen gegenüber. Das sind wichtige, wenn auch feine Unterschiede Jesu von seinen Zeitgenossen im Gedanken auch da, wo er dieselben Worte gebraucht. Dasselbe gilt auch von dem Worte „Lohn" in V. 46. Daß Jesus es verwendet, verbindet ihn mit seinen jüdischen Zeitgenossen, aber, worauf er es anwendet, wovon er es aussagt, das trennt ihn

1) Dieser Gedanke kann leicht in allzu moderner, unjüdischer Weise gefaßt werden. Die neueren Kommentare zum N. T. bringen ihn durchweg zu der Mt.-Stelle, was nach obigen Nachweisen nicht richtig ist.

von ihnen. Außerdem ist von „Lohnsucht“ keine Rede bei ihm. Alles dies ausführlicher zu behandeln, ist hier nicht der Ort.

IV.

Wir gehen nunmehr zu einer genaueren Erörterung von Matth 5, 38—42 über. Hier sind die rabbinischen Parallelen ganz besonders wichtig und viel neue Erkenntnis aus ihnen zu gewinnen.

Es handelt sich in V. 38 um das ius talionis, das Recht der Wiedervergeltung: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Sowohl aus der Mekhilta zu 2 Mose 21, 24, als aus Sifri[1]) zu 5 Mose 19, 21, als aus der Mischna[2]) Baba qamma VIII, 6 folgt, daß die Juden in tannaitischer Zeit das ius talionis nicht wörtlich nahmen, sondern in solchen Fällen Geldstrafen als das vom Gesetz Gebotene ansahen[3]). Siphra zu 3 Mose 24, 19. 20 lehrt dasselbe.

Dies muß man zunächst zum Verständnis der Worte Jesu wissen. Schon jetzt muß man sich also vergegenwärtigen, daß es sich hier um auch gerichtlich faßbare Dinge handelt. Das will beachtet sein.

Urteilen kann man aber erst, wenn man die in Betracht kommenden rabbinischen Stellen noch genauer kennt, ebenso die betreffenden alttestamentlichen Stellen, auf die sich jene beziehen.

3 Mose 24, 19. 20 lautet:

> 19. Und wenn jemand seinem Volksgenossen einen Leibesschaden zufügt, so soll man ihm tun, wie er getan hat: 20. Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn; wie er einem Menschen einen Leibesschaden zufügt, so soll er ihm zugefügt werden.

Hierzu bemerkt Siphra:

> „Und wenn jemand seinem Volksgenossen einen Leibesschaden zufügt“ da habe ich also (einen Schrift-

---

1) Auslegung des 5. Buches Mose aus tannaitischer Zeit, für 5 Mose 12—26 aus der Schule des R. Akiba stammend.

2) Um 200 n. Chr. abgeschlossen.

3) Vgl. Lightfoot, Horae hebraicae, 1675, zu Mt. 5, 38.

vers) nur (für den Fall), wenn er ihm einen Leibesschaden zugefügt hat. Woher[1]) (schließe ich, daß die Schadenersatzpflicht auch für folgende Fälle gilt[2])): er reißt ihn am Ohr; rauft ihm das Haar aus; spuckt, und der Speichel trifft ihn; und zerrt ihm seinen Mantel[3]) herunter; und entblößt den Kopf einer Frau auf dem Markte? (Antwort:) das lehrt das (doppelte) „tun" (in V. 19[4])): „wie er tat, so soll ihm getan werden". — Und woher (schließe ich für folgenden Fall): er schlägt ihn mit der Rückseite seiner Hand, mit einer Tafel[5]) und mit einem Buch[6]) und mit einem Pack von Papieren[7]), das er in der Hand hat? (Antwort:) das lehrt das (anscheinend überflüssige) „tun" (in V. 19).

Man vergleiche die entsprechenden Strafbestimmungen Mischna Baba qamma VIII, 6:

Wer seinen Nächsten stößt, gibt ihm einen Sela (etwa 3 Mark). Rabbi Jehuda[8]) sagt im Namen des Rabbi Jose des Galiläers[9]): eine Mine (etwa 150 Mark)[10]).

Schlägt er ihn, so gibt er ihm 200 Zuz; (schlägt er ihn) mit dem Handrücken, so gibt er ihm 400 Zuz (etwa 300 Mark).

Reißt er ihn am Ohr; rauft er ihm das Haar aus; spuckt er, und der Speichel trifft ihn; zerrt er ihm den Mantel herunter; entblößt er den Kopf einer Frau auf dem Markte: so gibt er 400 Zuz.

Dies ist die allgemeine Regel: in jedem Fall gemäß seiner Würde[11]).

---

1) D. h. aus solcher Schriftstelle.

2) Bei denen nicht eigentlich ein Leibesschaden vorliegt.

3) Hebr. ṭallith.

4) Das steht dort gegenüber dem Schluß von V. 26 anscheinend überflüssig. Nun ist aber nach rabbinischer Lehre nichts in der Form überflüssig. Folglich liegt darin eine Hindeutung auf andere Fälle, die nicht ausdrücklich erwähnt sind.

5) Oder: Brett.

6) Hier steht das griechische πίναξ.

7) So Levy im Wörterbuch.

8) Um 200 n. Chr.

9) Um 130 n. Chr.

10) = 200 Zuz; vgl. Krauß, Talmudische Archäologie, 1911, Bd. II.

11) Die auffallend hohen Strafen sind wohl Maxima, für den Fall, daß der Geschädigte eine besonders hohe Stellung einnahm. Auch im römischen Recht war das Strafmaß nach der Stellung des Geschädigten verschieden.

Treten wir nun an Matth. 5, 38—42 heran, so fällt auf, daß sowohl in der Matthäusstelle als in obigen tannaitischen Stellen das Schlagen mit der Hand und der Mantel erwähnt ist. Die Übereinstimmung wird noch größer, wenn man genauer zusieht. Zu diesem Zweck füge ich erst noch die Stelle Tosephta Baba qamma IX, 31 (Zuckerm. S. 366) bei:

> Hat er geschlagen mit der Rückseite seiner Hand, mit Papier [1]), mit einer Tafel [2]), mit Fellen, die nicht gegerbt sind, oder mit einem Band [3]) von Schriftstücken, die sich in seiner Hand befinden: so gibt er 400 Zuz;
>
> und zwar nicht, weil es ein Schlag des Schmerzes ist, sondern weil es ein Schlag der Verachtung ist; denn es ist gesagt (Ps. 3, 8): „Auf, Herr, hilf mir, mein Gott; denn du schlägst alle meine Feinde auf die Backe"; und er (d. h. die Schrift) sagt (Mich. 4, 14): „Mit der Rute schlagen sie auf die Backe den Richter Israels"; und er sagt (Jes. 50, 6): „Meinen Rücken bot ich den Schlagenden und meine Wangen den Raufern usw."

Man sieht, daß bei dem Schlagen mit der Hand an ein Schlagen auf die Backe gedacht ist [4]). Man sieht ferner, daß das Schlagen mit der Rückseite der Hand, also auf die rechte Backe, in diesen rabbinischen Stellen ausdrücklich hervorgehoben wird. Schon Wetstein (Nov. Test. 1751, z. St.) hat das gesehen. Bereits 1911 habe ich ferner in dem Diktatheft „Gleichnisse und Bergpredigt" (Tübingen, J. C. B. Mohr) darauf aufmerksam gemacht. J. Weismann in ZNTW. 1913 (S. 175 f.) hat also Vorgänger, wenn er das geltend macht. Kattenbusch, der in seinem Aufsatz „Über Feindesliebe im Sinne des Christentums", 1916, S. 20, von Weismanns Hinweis ausgeht, übersieht das [5]). Fragt man nach dem Alter der obigen rabbinischen Stellen, so kann

1) Oder: Pergament. 2) Oder: Buch, griech. πίναξ.

3) Griech. τόμος

4) E. Bischoff in seinem vielfach über das Ziel hinausschießenden Buch „Jesu und die Rabbinen", 1905, S. 59 lehnt mit Unrecht den Verweis auf diese rabbinischen Stellen zum Verständnis der „rechten" Backe in Mt. 5 ab,

5) Lietzmann, Handbuch, 1909, z. St. findet — m. E. mit Recht —, daß die „rechte" Backe lediglich entsprechend der Neigung, das Rechte vor dem Linken zu nennen, hier erwähnt sei.

man sicherlich unbedenklich die hier vertretenen Gedanken für die Zeit Jesu voraussetzen. Bis auf Jose den Galiläer um 130 geht ja sicher die Mischnastelle zurück. Damals war sie aber schon vorhanden. Es handelt sich hier um Überlieferungsstoffe, deren Entstehung nicht identisch ist mit der Zeit, in der wir von ihnen erfahren. Es läßt sich kein Grund denken, warum diese Art der Auslegung des ius talionis erst nach den Tagen Jesu aufgekommen sein sollte. Im Gegenteil ist es mit Händen zu greifen, daß sie schon in der Zeit Jesu vorhanden war.

Das wird noch weiter deutlich werden, wenn wir nun die Aussage über den Mantel behandeln. Hier hat Matthäus, wie Wellhausen[1]) richtig gesehen hat, einen verderbten Text. Wenn jemand mit einem anderen prozessiert, der ein Untergewand und ein Obergewand hat, so wird er doch sicherlich sich zunächst an das dem Manne entbehrliche Obergewand halten, nicht an das Untergewand[2]). Schon in dieser Beziehung ist also der Text des Matthäus merkwürdig. Ferner aber: neben dem Ausdruck „prozessieren" nimmt sich das „nehmen" eigenartig aus. Bei Lukas sind denn auch tatsächlich solche Anstöße nicht vorhanden. Lukas sagt:

> dem, der dir dein Obergewand nimmt, sollst du auch das Untergewand nicht vorenthalten.

Hier ist weder von dem Prozessieren die Rede, noch von der in sich unmöglichen Stellung des Untergewandes vor dem Obergewand. Sicherlich hat Lukas hier das Ursprüngliche bewahrt. Und dann haben wir hier deutlich denselben Fall, den auch obige rabbinische Stellen erwähnen, d. h. daß jemand einem anderen das Obergewand entreißen, wegnehmen will, vielleicht aus Rache, vielleicht um ihm irgendetwas zu vergelten. Doch, damit noch nicht genug: nicht nur die Backe und der Mantel begegnen in dem gleichen Zusammenhang wie in Matth. 5 in den tannaitischen Aussagen zum ius talionis, sondern auch das „Böse" (Matth. 3, 39) und das ἀγγαρεύειν (5, 41) und das Borgen (5, 42).

---

1) Matthäus, 1904, S. 23.

2) Das Obergewand ist außerdem wertvoller als das Untergewand.

Im Zusammenhang der angeführten Stelle b. Baba qamma VIII, 6 reden die Rabbinen (vgl. Goldschmidt VI, S. 336) von dem „Bösen“ (רע), das man sich oder anderen zufügt, und zwar im Sinne von „Beschädigungen“. Das geschieht zwar in der Gemara, aber es handelt sich hier sicherlich nicht um einen Ausdruck, der erst in der Amoräerzeit geprägt ist. Ich würde daher das „dem Bösen“ in Matth. 5, 39 neutrisch[1]) fassen, nicht maskulinisch. Einen Grund, das Wort Jesu „nicht widerstehen dem Bösen“ für unecht zu halten, sehe ich nicht. Anstöße, die Kattenbusch a. a. O. hier nimmt, erledigen sich, sobald man die hier in Betracht kommenden rabbinischen Stellen kennt.

Nun zu dem „Borgen“: Im Zusammenhang der Auslegung der Stelle 3 Mose 19, 18 heißt es in Siphra:

> „Du sollst dich nicht rächen“ wie weit reicht die Kraft des „rächens“? Er hat zu ihm gesagt: „borge mir deine Sichel“, aber er borgt sie ihm nicht. Am folgenden Tage sagt er[2]) zu ihm: „borge mir deine Axt“. Da sagt er zu ihm: „ich borge sie dir nicht, wie du mir deine Sichel nicht geborgt hast“. Dem entsprechend ist gesagt: „du sollst dich nicht rächen“.
>
> „Du sollst nicht nachträgerisch sein“ wie weit reicht die Kraft des „nachträgerisch sein“? Er hat zu ihm gesagt: „borge mir deine Axt“, aber er hat sie ihm nicht geborgt. Am folgenden Tage sagt er (d. h. der andere) zu ihm: „borge mir deine Sichel“. Da sagt er zu ihm: „siehe, ich verhalte mich zu dir nicht wie du (zu mir); denn du hast mir deine Axt nicht geborgt (ich aber borge dir meine Sichel).“ Dem entsprechend ist gesagt: „Du sollst nicht nachträgerisch sein“ [3]).

1) So auch richtig bei Lietzmann, Handbuch, 1909, z. St.; ebenso Feine, Evangelium, Krieg und Weltfrieden, 1915. S. 13. Kattenbusch, a. a. O. S. 5 ist für die persönliche Fassung und schafft sich dadurch Schwierigkeiten, die m. E. nicht vorhanden sind. Er verbindet auch viel zu rasch V. 38—42 und 43 ff. V. 42 ist zunächst nach 39—41 auszulegen!

2) D. h. der, der die Sichel nicht geborgt hat.

3) Wünsche, der „Neue Beiträge“, 1878, S. 63 die Stelle nach Joma 13a anführt, hat ihre volle Bedeutung für die Erklärung von Mt. 5 nicht durchschaut.

Bei dem engen Zusammenhang, in dem die Stellen 3 Mose 19, 18 und 3 Mose 24, 19. 20 stehen, ist es nicht wunderbar, wenn wir das „Borgen" und eine damit verbundene Wiedervergeltung in der Auslegung von 3 Mose 19, 18 finden, während das ebenso gut in dem Zusammenhang von 3 Mose 24, 19. 20 passen würde. Nun wird aber auch klar, inwiefern es sich auch bei dem „Borgen" um einen zum ius talionis gehörenden Fall handelt und um ein „Böses", das dabei dem anderen zugefügt wird und werden kann[1]). Man hat gar keinen Grund, Matth. 5, 42 als nicht in den Zusammenhang gehörig zu betrachten. Man muß eben diese Worte so verstehen:

> Auch beim Borgen sollst du nicht auf dem Standpunkt stehen: wie du mir, so ich dir, sondern: dem, der dich bittet, gib
> und von dem, der von dir borgen will, wende dich nicht ab.

Wie heutzutage, so wandten auch damals die Leute gerade in diesen Zusammenhängen das ius talionis sicherlich mit besonderer Vorliebe an. Dagegen wendet sich Jesus. Über die jüdische Auffassung seiner Zeit geht er insofern hinaus, als er die schrankenlose Hilfsbereitschaft nicht bloß auf die Volksgenossen beschränkt wissen will. Lukas, der hier sagt: „Jedem, der dich bittet, gib" hat offenbar damit etwas Ursprüngliches erhalten.

Es bliebe nun noch das „nötigen" (ἀγγαρεύειν). Man hat auch hieran in dem Zusammenhang des Matthäus Anstoß genommen. Hier jedoch vollends mit Unrecht. Wer aus Mitteis-Wilcken, Grundzüge der Papyruskunde, 1912, I, 1, S. 372ff. eine Anschauung von der ἀγγαρεία hat oder die rabbinischen Stellen über ἀγγαρεία aus tannaitischer und amoräischer Zeit kennt[2]), weiß, daß es sich bei der ἀγγαρεία um ein staatliches

---

1) Lietzmann, Handbuch, z. St., ist m. E. nach dem Obigen zu berichtigen, ebenso Kattenbusch, a. a. O. S. 6, auch E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905, S. 61; ebenso Joh. Weiß, Schriften des N. Test., 1906, z. St. (I, 258). Daß das „Borgen" eine Art des „Bösen" sei, darum handelt es sich hier gar nicht, sondern vielmehr darum, daß das Nicht-Borgen aus Rache und Vergeltung etwas „Böses" ist, was man andern antut.

2) Ich legte die rabbinischen Stellen in der ZNTW, 1917 H. 1/2 vor.

Recht zum Requirieren handelt, das für Heiden und Juden gleich lästig und drückend war. Es handelt sich dabei um Leistungen der Bevölkerung zur Verpflegung und Beförderung reisender Beamten und marschierender Truppen, auch um Stellung von Tieren, vor allem Eseln, zum Korntransport. Auch Geldleistungen und persönliche Dienstleistungen gehörten in dieses Gebiet. Vielfach ist es vorgekommen, daß die Soldaten und andere Beamte solches Recht zu privaten Zwecken mißbrauchten. Ursprünglich bezieht sich der Ausdruck auf die persische Kurierpost. Das Wort stammt aus dem Persischen. Dann hat sich der Begriff von dem Gebiet der Post auf das gesamte weitere Gebiet ausgedehnt. Das Wort *ἀγγαρεία* ist sogar in das Hebräische und Aramäische der Tannaiten- und Amoräerzeit übergegangen. Gelegentlich wird es auch ganz allgemein im Sinne von „nötigen" gebraucht. Im N. T. kommt das Wort außer Matth. 5, 41 noch 27, 32 (Markus 15, 21) vor. An der letzten Stelle ist deutlich ein staatliches Recht der Soldaten vorausgesetzt. Auch die Stelle Matth. 5, 41 gewinnt erst lebendigen Zusammenhang und Sinn, wenn man an die konkreten Zustände des *ἀγγαρεύειν* denkt, unter denen vor allem die Juden zu seufzen hatten[1]. Die Rabbinen empfanden es als besonders herabwürdigend, wenn sie zu persönlichen Dienstleistungen den Heiden gegenüber gezwungen wurden. „*ἀγγαρεία* ist gleich Tod": das war unter den Juden ein geläufiger Satz, und zwar bezog er sich auf die requirierten Tiere, die von den Römern natürlich nicht geschont wurden. Daß auf diesem Gebiet das „Auge um Auge, Zahn um Zahn" zu Hause war, leuchtet ein. Gerade der Fall des *ἀγγαρεύειν* gehört zu dem *πονηρόν*, von dem Jesus Matth. 5, 39 redet. Sehr lehrreich ist, daß die Tosephta, der Parallelkodex zur Mischna, ausdrücklich eine Stelle über das *ἀγγαρεύειν* innerhalb der auf 3 Mose 24, 19. 20 basierenden Aus-

---

1) Mit Recht lehnt E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905, S. 61 es ab, hier nicht an das *ἀγγαρεύειν*, sondern an das „Geleiten, Begleiten", das freiwillige Ehrengeleit zu denken, resp. mit Wünsche, Beiträge, 1878, S. 64 beides zu vermengen.

führungen bringt. Sie steht in unmittelbarer Nähe der oben zitierten Tosephtastelle Baba qamma IX, 33 und lautet:

> Nötigten ihn (d. h. einen Juden) Heiden und nahmen das Geld seines Genossen in seiner Gegenwart weg, so ist er frei (von der Pflicht zum Schadenersatz); nahm er es selber und gab es ihnen, siehe, dieser ist schuldig.

Es handelt sich hier darum, daß Heiden einem Juden Geld abnehmen, das ein anderer Jude bei jenem deponiert hat, und zwar nehmen sie ihm das Geld kraft des Rechtes des „Nötigens" ab.

Aus alledem folgt, daß Jesus im scharfen Gegensatz gegen die in seiner Zeit übliche Auslegung des ius talionis seine Worte formuliert und daß er nicht von sich aus gerade auf die Beispiele von der Backe, dem Mantel, dem ἀγγαρεύειν und dem Borgen gekommen ist, sondern hier anknüpft an das, was seine Zeitgenossen in diesen Zusammenhängen hervorzuheben pflegten. Lesen wir nun Matth. 5, 38 bis 42 noch einmal, so tritt uns alles in ursprünglichster Frische und Schärfe entgegen. Verweilen wir bei diesen Versen noch einen Augenblick!

Jesus redet hier zum Teil von Dingen, die juristisch faßbar waren in seiner Zeit. Er redet von lauter Dingen, die das Geltendmachen der Vergeltung und der Rache seinen Zeitgenossen besonders nahe legten. In diese schwüle Luft der Rachegedanken fahren seine Worte wie ein Blitz hinein und bringen zum Ausdruck, daß die Gesinnung, die er verlangt, völlig von allen Vergeltungs- und Rachegedanken frei sein soll. Die Gesinnung will Jesus treffen. Seine Worte mechanisch, äußerlich verstehen zu wollen, geht nicht an. Sie sind cum grano salis zu verstehen. Jesus ist kein systematischer Philosoph, sondern ein Mann lebendiger, anschaulicher, konkreter Rede. Seine Worte heben allerdings die Rechtsordnung auf, aber doch nicht in jedem Sinne[1]), sondern nur in dem Sinne, daß für diejenigen, welche

---

1) E. Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905, S. 57 sagt mit Recht: „Man sollte eigentlich nicht mehr noch besonders betonen müssen, daß Jesus

die ideale Gesinnung, die schrankenlose Liebe, betätigen, so viel an ihm ist, die Rechtsordnung völlig außer Betracht bleibt. Ob die Rechtsordnung an sich irgendeinen Wert hat, ist mit den Worten Jesu weder bejaht noch verneint. Um diese Frage handelt es sich für ihn gar nicht, sondern lediglich um die Frage der idealen Gesinnung. Damit ist gesagt, daß es möglich ist, den Sinn [1]) der Worte Jesu sowohl dadurch in die Tat umzusetzen, daß man sie wörtlich so befolgt, wie sie dastehen, als dadurch, daß man sie nicht wörtlich befolgt, sondern die Rechtsordnung in Anspruch nimmt. Alles kommt lediglich auf die Gesinnung an, in der und mit der man sie handhabt.

An dieser Stelle ist zu V. 43—48 nachzuholen: das Wort „liebet eure Feinde" sagt über Recht und Unrecht des Krieges an sich gar nichts aus, sondern auch dies Wort (und die folgenden Verse) will lediglich die ideale Gesinnung scharf bezeichnen. Krieg kann gerade ein Beweis der Liebe zum Feinde sein, wie es ein Beweis der Liebe des Vaters ist, wenn er seinen Sohn züchtigt. Gerade Jesus kennt den Gedanken an Gottes Gericht [2]), und es ist doch klar, daß

---

sich weder mit der Rechts-, noch mit der Staatsordnung befassen will, sondern auf eine reine ethisch-religiöse Gesinnung hinarbeitet." Mit Recht sagt Wernle, Jesus, 1916, S. 168: „Viel eher könnte man sagen, daß durch Jesus das Recht in jeder Form für seine Jünger aufgehoben wird, das Eigentumsrecht durch das: ‚Gib dem, der dich bittet' (Mt. 5. 42), das Strafrecht durch das: ‚Widerstehet nicht dem Bösen' (Mt. 5, 39), das Herrschaftsrecht der Obrigkeit durch das: ‚der größte unter euch sei aller Diener' (Mt. 10, 44). Aber alle diese Rechte hat Jesus für die Welt gar nicht aufgehoben; die Welt wird sie auch nach seinem Sinn sehr nötig haben, bis das Gottesreich ihr mit all ihrem Recht ein Ende macht, und für die Jünger hat er sie aufgehoben persönlich und innerlich, indem er den Geist fordert, der ihrer nicht bedarf."

1) Mit Recht hebt Feine, a. a. O. S. 13 hervor, daß solche Worte Jesu „dem Sinne, nicht dem Buchstaben nach verstanden sein wollen." Anderseits sagt er S. 25 mit Recht, daß sie „ganz eigentlich gemeint seien." Das ist kein Widerspruch, wenn man auf den Sinn sieht!

2) Bekannt ist, eine wie wichtige Rolle in Jesu Gedanken die Begriffe Lohn und Strafe spielen. Gegen den Vergeltungsgedanken an sich wendet er sich also durchaus nicht.

Gott als der Richter nicht Gott als dem liebenden Vater widerspricht.

V.

Bewundernswert und groß ist die Klarheit und prinzipielle Entschlossenheit der Gedanken Jesu, in denen er das Ideal hell leuchtend zum Ausdruck bringt. Wie wir sahen, fehlte dem Judentum jener Zeit solche Klarheit. Daß es innerhalb der Volksgenossen zu sehr idealen Forderungen gekommen war, ist sicher. Ich möchte dies noch mit einigen Beispielen belegen, in denen gelegentlich Jesu Denkweise sehr nahe gestreift wird:

In den für die Erforschung der neutestamentlichen Ethik so überaus wichtigen Derekh-ereṣ-Traktaten, die größtenteils tannaitische Überlieferungen bieten, heißt es:

Derekh ereṣ rabba, Kap. IX:

> Rabbi Elieser [1]) sagt:
> Wer seinen Genossen haßt, sieh, dieser gehört zu denen, die Blut vergießen; denn es ist gesagt (5 Mos. 19, 11): „Und wenn jemand seinen Nächsten haßt und lauert ihm auf und erhebt sich gegen ihn (und schlägt ihn tot, so soll er in eine dieser Städte fliehen)."

Vielleicht ist hier der Volksgenosse gemeint. Unwillkürlich denkt man an 1 Joh. 3, 15:

> „Wer seinen Bruder haßt, ist ein Totschläger."

Hier, wie V. 14, ist von den „Brüdern", d. h. den Christen, die Rede. Sichtlich knüpft solch ein Wort an vorhandene jüdische Formulierungen an. Eine der vielen umfassenden Aufgaben, die auf dem Gebiet der Heranziehung der rabbinischen Literatur zum Verständnis des Neuen Testamentes noch gelöst werden müssen, ist die: gründlicher Vergleich der jüdischen Ethik der Tannaitenzeit mit der neutestamentlichen Ethik.

Derekh ereṣ zuṭa Kap. II:

> Lerne zu vergelten mit Gutem,
> sei demütig und beliebt bei allen
> und niedrigen Geistes und weicher Zunge.

---

1) Ben Hyrkanos, um 100 n. Chr.

Dazu nehme man b. Schabb. 88ᵇ (Goldschm. I, 522) und Joma 24ᵃ (Goldschm. II, 872):

Die gedemütigt werden	und nicht demütigen,
die ihre Schmähung hören	und nicht antworten,
die aus Liebe (zu Gott) handeln	und sich freuen der Züchtigungen (durch Gott):

über sie sagt die Schrift (Richt. 5, 31):
„Und, die ihn lieben, sind wie Sonnenaufgang in seiner Pracht."

Man vergleiche hierzu Röm. 12, 17:

„niemandem Böses mit Bösem vergeltend",

12, 21:

„besiege das Böse mit Gutem"

und 1 Petr. 2, 23:

„der da geschmäht wurde und nicht wieder schmähte, der da litt und nicht drohte, es aber dem überließ, der da recht richtet."

Zu dem Borgen in Matth. 5, 42 ist noch auf 3 Mose 25, 35. 36 zu verweisen:

35. und wenn dein Bruder verarmt und seine Hand sinkt bei bei dir, so sollst du ihn aufrechterhalten als Fremdling und Beisassen, daß er lebe mit dir. 36. Du darfst nicht Zins und Wucher von ihm nehmen, sondern sollst dich fürchten vor deinem Gotte, daß dein Bruder mit dir lebe.

Hierzu gehört Derekh ereṣ zuṭa Kap. IX:

Und wenn du siehst das Angesicht deines Genossen, der arm wird, und seine Hand sinkt bei dir, so laß ihn nicht leer weggehen, damit du errettet werdest von allem Bösen; denn es ist gesagt (Kor. 8, 5): „Wer das Gebot beobachtet, erfährt nichts Böses."

Und wenn du ihm etwas geliehen hast in der Stunde seiner Bedrängnis, so wird sich an dir erfüllen (Jes. 58, 9): „Dann rufst du, und der Ewige erhört."

So viel sei zu Matth. 5, 38—48 gesagt. Wir gehen nun über zu der Parallelstelle Lukas 6, 27—38.

VI.

Lukas 6, 27—38 lautet):

27. Aber zu euch, die ihr zuhört[1]), sage ich:
Liebet eure Feinde,
tut denen wohl, die euch hassen,
28. segnet, die euch verfluchen,
betet für die, die euch schmähen.

---

29. Dem, der dich auf die Backe schlägt, biete auch die andere dar,
und dem, der dir dein Obergewand nimmt, sollst du nicht auch das Untergewand vorenthalten;
30. jedem, der dich bittet, gib,
und von dem, der dir das Deine nimmt, fordere nicht zurück.

---

31. Und wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen,
tut ihnen in gleicher Weise.

---

32. Und wenn ihr liebt, die euch lieben,
welche Gnade ist euch?
Denn auch die Sünder lieben, die sie lieben;
33. und wenn ihr Gutes tut denen, die euch Gutes tun,
welche Gnade ist euch?
Auch die Sünder tun dasselbe;
34. und wenn ihr borget, von denen ihr zu nehmen hofft,
welche Gnade ist euch?
Auch die Sünder borgen den Sündern, damit sie das Gleiche empfangen.

---

35. Vielmehr
liebet eure Feinde
und tut Gutes
und borget, ohne auf Zurückbekommen zu hoffen;
und es wird euer Lohn groß sein,
und ihr werdet Söhne des Höchsten sein;
denn er ist milde gegen Undankbare und Böse.

---

36. Werdet barmherzig,
wie euer Vater barmherzig ist.

---

37. Und richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet;
und verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammet;

---

1) Das steht im Gegensatz zu den Jüngern V. 20.

sprechet los, so werdet ihr losgesprochen werden,
gebet, so wird euch gegeben werden:

38. ein gutes, gestopftes, gerütteltes, überlaufendes Maß wird man in euren Schoß geben;
denn mit welcherlei Maß ihr messet, wird euch wieder gemessen werden.

Bringen wir uns zunächst diese lukanischen Verse zum Bewußtsein, ohne an die Matthäusparallele zu denken: V. 27 und 28 bieten 4 pluralische Gebote, die sich parallel in 2 und 2 ordnen. „Feinde“ und „Hasser“ entspricht sich, ebenso „fluchen“ und „schmähen“.

In V. 29 und 30 liegen ebenfalls 4 Gebote vor, aber singularische. Auch diese ordnen sich zu je 2 und 2.

Von V. 31 an haben wir wieder lauter pluralische Verse. V. 31 ist die sogenannte „goldene Regel“ eingefügt.

V. 32—34 sind ganz gleichmäßig gebaut. Sie reden von Dreierlei: lieben, Gutes tun und borgen. Das Verhalten der Sünder wird dem der Jünger Jesu gegenübergestellt. Auf einen Satz mit „wenn“ folgt als Nachsatz jedesmal eine rhetorische Frage und dann ein Aussagesatz, der von den „Sündern“ handelt.

Der längere V. 35 zerfällt in 2 Teile: der erste Teil faßt den Gegensatz zu V. 32—34 und zu den dort erwähnten drei Dingen in die entsprechenden drei Gebote: liebet, tut Gutes, borget. Der zweite Teil des 35. Verses verweist auf den Lohn Gottes und auf das Verhalten Gottes und die Sohnschaft ihm gegenüber.

V. 36 steht wieder für sich, verweist ebenfalls wie V. 35 auf das Verhalten Gottes.

V. 37 und 38 hängen zusammen. V. 37 bietet 4 Imperative, 2 negative und 2 positive, auf die jedesmal die entsprechende Zusage, Verheißung folgt, und zwar in passivischer Form.

V. 38 redet von dem „Maß“, zunächst von seiner Fülle, dann in Form des bekannten Maßspruches.

Vergleicht man nun diese Lukasstelle mit dem Text des Matthäus, so fällt vieles auf:

Beginnen wir mit den Versen Luk. 6, 36—38: V. 36 hat

bei Matth. überhaupt keine Parallele. V. 37 bildet bei Matth. erst den Anfang von Kap. 7! Außerdem ist in Matth. lediglich Kap. 7, V. 1 parallel. Lukas hat in 6, 37. 38 einen viel reicheren Text. Matth. 7, 3—5 findet sich bei Luk. erst 6, 41, 42!

Ferner: das singularische Stück Luk. 6, 29. 30 steht bei Matth. nicht nach, sondern vor „liebet eure Feinde. In diesem singularischen Stück fehlt das ἀγγαρεύειν und das „borgen". Statt des „borgen" ist hier von dem „das Deinige nehmen" die Rede.

In dem konditionalen Stück Luk. 6, 32—34 fällt auf, daß das „Grüßen" nicht vorkommt, sondern außer dem „lieben" von „Gutes tun" und außerdem hier von „borgen" die Rede ist. Statt der „Zöllner" und „Heiden" begegnen hier nur „Sünder". Statt der zwei rhetorischen Fragen findet sich jedesmal nur eine. Statt „Lohn" und „Besonderes" steht hier jedesmal „Gnade" (oder: Dank).

In V. 35 haben wir drei Imperative, wo Matthäus nur zwei hat. In der zweiten Hälfte des Verses haben wir den „Lohn", den Matthäus an der entsprechenden Stelle nicht bietet. Lukas anderseits hat den Hinweis auf „Sonne" und „Regen" nicht. Er spricht von Undankbaren und Bösen, nicht von „Gerechten" und „Bösen", nicht von „Gerechten" und „Ungerechten", auch nicht von „Guten" und „Bösen". Außerdem ist zu beachten, daß das konditionale Stück bei Lukas vor dem imperativischen steht, während Matthäus erst das imperativische und dann das konditionale Stück hat.

Auch die Verse 27. 28 weichen von Matthäus ab. Er hat nur zwei Imperative, Lukas hat vier, außerdem hat Lukas das Wort „liebet eure Feinde" zweimal, das zweitemal mit noch zwei Imperativen.

Und so ließen sich noch mehr Abweichungen von Matthäus aufzählen, vor allem die: Lukas hat keine alttestamentlichen Zitate, hat nicht die „rechte" Backe, hat nichts von „Verfolgen", nicht das: „nicht widerstehen dem Bösen". Die „goldene Regel", die Matthäus erst 7, 12 bringt, hat Lukas bereits da, wo Matth. 5, 42 aufhört!

Man sieht: Lukas befindet sich hier in einem sehr komplizierten Verhältnis zu Matthäus [1]).

In der rabbinischen Literatur steht man fortwährend vor dem synoptischen Problem. Es gibt dort viele Paralleltexte, wie auch aus einem Teil des oben vorgelegten Materials hervorgeht. Für das Verständnis der rabbinischen synoptischen Frage ist in allererster Linie der Gedanke an die mündliche Überlieferung grundlegend. Erst in zweiter Linie kommen Redaktionen schriftlicher Vorlagen in Betracht. Die Texte werden von Leuten überliefert, die sich als „Überlieferer" fühlen, sobald sie die Aussprüche anderer weitergeben, und daher pietätvoll mit ihnen umgehen, wenn sich auch notgedrungen das Gedächtnis Freiheiten gestattet.

Nun ist anerkanntermaßen die mündliche Überlieferung auch für die Überlieferung der Worte Jesu grundlegend. Sowohl hebräisch, resp. aramäisch, als griechisch [2]) haben die Worte Jesu von Anfang an mündlich kursiert. Und dann sind erst die mündlich überlieferten Stoffe aufgeschrieben worden. Die Worte haben eine Geschichte hinter sich, ehe sie schriftlich fixiert werden, und auch dann ist die Geschichte ihrer Formung nicht zu Ende. Lukas sagt ausdrücklich, daß er schriftliche Quellen benutzt hat [3]).

Aus alledem erwächst den Evangelien gegenüber die Aufgabe, sowohl festzustellen, inwieweit die mündliche Überlieferung an der uns vorliegenden Form der Worte Jesu gearbeitet hat, als inwieweit sich etwa Redaktion einer oder mehrerer schriftlicher Vorlagen erkennen läßt.

Der Geist echter Wissenschaft gebietet nun m. E. unbedingt, infolge dieser Lage der Dinge mit Behauptungen über ursprüngliche (schriftliche oder mündliche) Gestalt solcher Überlieferungen äußerst

1) Die m. E. beste Untersuchung dieses Verhältnisses bietet Heinrici, Bergpredigt II, 1900 (Beiträge zur Gesch. u. Erklärung des N. Ts.), S 52 ff.

2) Mit Recht hebt das Heinrici, a. a. O. S. 81, hervor.

3) Welche Quellen das sind, sagt er leider nicht. Daß es viele waren, sagt er, und das will beachtet sein.

vorsichtig zu sein [1]). In den allermeisten Fällen wird auch außerdem das Interesse an solchen Überlieferungen vollauf dadurch befriedigt, daß man sie inhaltlich betrachtet und auf ihren Grundgedanken, auf die Hauptsachen hin ansieht Man muß auch bedenken, daß die Lage der Dinge bei den einzelnen überlieferten Worten oder Tatsachen ganz verschieden sein kann. Hier will von Fall zu Fall untersucht sein [2]). Für unser Jesuswort wäre etwa folgendes zu sagen:

Das Wort „Liebet eure Feinde" trägt die Gewähr seiner Echtheit in sich selber. Es ist so einzigartig und eigenartig, daß kein Grund zu entdecken ist, mit Hilfe dessen man seine Echtheit bestreiten könnte. Hier hat die mündliche Überlieferung und dann die schriftliche sicherlich ein echtes Wort Jesu und in genauem Wortlaut festgehalten.

Zu vermuten ist, daß Jesus ein solches Wort nicht ohne ganz bestimmten Anlaß gesprochen hat. Es nur gelegentlich als Spruch formuliert zu denken, ist unwahrscheinlich; denn dazu ist es zu einschneidend und auffallend. Wir haben nun bei Matthäus gesehen, daß dort ein ganz bestimmter Anlaß für dieses Wort angegeben ist. Es erscheint dort als scharfe Antithese. Lukas hat es ohne solche ganz bestimmte Situation. Das Wort verliert dadurch an Farbe. Schwerlich hat Lukas hier das Ursprüngliche.

Lukas hat überhaupt viele von den oben als jüdisch festgestellten Zügen der Überlieferung nicht. Was er bietet, macht sozusagen einen heidenchristlichen Eindruck. Er bietet diese Worte Jesu in der für Heidenchristen passenden und verständlichen Form. Wie weit er damit schon vorhandener Überlieferung folgt, wie weit er selber hier redigiert hat, wage ich nicht zu entscheiden. So viel aber läßt sich m. E. mit Sicher-

---

1) Solche Vorsicht durchzieht Wernles Jesus (1916), was ein sehr erfreulicher Fortschritt ist.

2) Wenn sich dieser Grundsatz in der synoptischen Forschung durchsetzte, würden wir ein gut Stück vorwärts kommen! Vgl. mein Heft „Die synoptischen Evangelien", 1913.

heit behaupten, daß diese blassere Färbung der Worte, die Lukas aufweist, weniger ursprünglich ist als die palästinensische Lokalfarbe bei Matthäus [1]). Daß Lukas in Einzelheiten etwas Ursprünglicheres als Matthäus tat, haben wir oben gesehen.

Es liegt ja auch die Sache nun nicht so, daß wir sagen müßten: bei Lukas tut sich sowohl zeitlich als sachlich eine große Kluft auf zwischen dem Ursprung der Überlieferungen, die er bietet, und der Form, die er uns vorlegt. Vielmehr ist auch die lukanische Überlieferung gut und wertvoll. Ich verweise auf folgendes:

Die bei Lukas vorliegenden Parallelismen machen einen alten Eindruck; denn das ist vor allem jüdische Art der Ausdrucksweise. Dasselbe gilt von den singularischen und pluralischen Imperativen, von den rhetorischen Fragen, von der in V. 22—34 hervortretenden Gleichförmigkeit der Ausdrucksweise, von dem Hinweis auf den „Sohn", dem Ausdruck „Söhne des Höchsten" — „der Höchste" ist ganz geläufiger jüdischer Ausdruck für Gott.

Hätten wir nur den Lukastext, so würde man an diesem Text anderseits noch eine Reihe Beobachtungen machen, die darauf führen, daß der bei Lukas vorliegende Text der Worte Jesu eine Geschichte hinter sich hat, und zwar insofern, als die einzelnen Stücke noch erkennbar sind, in die der Text ursprünglich zerfiel. V. 27—31 sehen nämlich wie eine Dublette zu V. 32—36 aus [2]). Eine straffe Einheit bildet V. 32—35. Diese läuft aus in das allgemeine Wort V. 36, das jedoch nicht scharf zu V. 32—35 paßt. Hier ist m. E. zwischen V. 35 und 36 eine Naht erkennbar. V. 27—31 bringt

---

1) Kattenbusch, a. a. O. S. 5 hält sich in der Hauptsache an Matthäus. Mit Recht. Über die im allgemeinen größere Ursprünglichkeit des Matthäus für die Stelle von der Feindesliebe sind sich die Forscher einig, freilich von ihren kritischen Ansichten aus. Vgl. auch A. v. Harnack, Sprüche und Reden Jesu, 1907.

2) Kattenbusch, a. a. O. S. 5 spricht von einer „Verbreiterung" des Ursprünglichen bei Lukas.

das Wort „liebet eure Feinde“ zum zweiten Mal. In diesem Stück geht der Parallelismus 2 + 2 durch. Dies Stück ist jedoch viel weniger einheitlich als V. 32—36. V. 29 und 30, das singularische Stück, könnte einstmals völlig selbständig gewesen sein. V. 31, die „goldene Regel“, paßt nicht scharf in den Zusammenhang und erweckt auch die Vermutung, daß hier zwischen V. 30 und 31 und V. 31 und 32 eine Naht ist.

Ein Blick auf Matthäus bestätigt nun in der Tat, daß V. 29 und 30, V. 31, V. 36, auch V. 37 und 38 in der christlichen Überlieferung auch in anderen Zusammenhängen, als Lukas sie hat, überliefert worden sind.

Wollte man nun aber noch weiter gehen und nun feststellen wollen, etwa lediglich auf Grund des Vergleiches mit Matthäus [1]), wieweit denn nun die redaktionelle Tätigkeit des Lukas sich erstreckt, so würde ich bei solcher Untersuchung die äußerste Vorsicht und Zurückhaltung anraten. Daß Lukas selber, um die ihm isoliert überlieferten Verse 29 und 30 einzuordnen, nun von sich aus die Verse 27 und 28 zum größten Teil erfunden habe, will mir nicht in den Sinn. Wie weit er ihm vorliegendes schlechtes, hebräisches Griechisch redigiert und in eleganteres Griechisch umgesetzt hat, wage ich nicht im einzelnen festzustellen. Ihm können doch schon griechische Formen der Worte Jesu vorgelegen haben, die ein eleganteres Griechisch aufwiesen als die Matthäusparallele. Ohne Gewaltsamkeit ist hier m. E. nicht weiter zu kommen, und, wo Gewaltsamkeit anfängt, hört die Wissenschaft auf.

Die wichtigste Erkenntnis, die der Vergleich der lukanischen und der Matthäusüberlieferung für unsere Stelle ergibt, ist einmal die, daß wir es hier nicht mit ausgeklügelten Erfindungen, sondern in beiden Überlieferungsästen mit wirklicher, und zwar mit guter, alter Überlieferung zu tun haben. Nächst dem ist wichtig, daß die palästinensisch-jüdische Lokalfarbe besonders bei Matthäus deutlich wird, und wir damit an das Allerursprünglichste sicherlich unmittelbar

1) Während doch Lukas selber sagt, daß er viele Quellen gehabt hat!

heranreichen. Natürlich ist das so gemeint, daß in und mit dieser palästinensischen Lokalfarbe auch die sonnenhafte Klarheit und Herrlichkeit Jesu selber in solchen Worten vor uns aufstrahlt und leuchtet. Selbstverständlich ist auch, daß der im großen und ganzen „sekundäre" Charakter der Lukasüberlieferung für dieses Wort Jesu nicht so gemeint ist, daß die Worte Jesu in der lukanischen Form zeitlich später fixiert sein müßten als die des Matthäus. Beide Arten der Überlieferung können in ihrem schriftlichen Niederschlag und auch schon als mündliche Überlieferung gleichzeitig gewesen sein, und zwar hart bis an Jesus selbst heran. Schließlich jedoch reicht Matthäus m. E. hier im allgemeinen weiter zurück als Lukas.

Den Sinn der Worte Jesu aber hat Lukas genau so gut überliefert als Matthäus, und dieser Sinn ist dieser:

Die Gesinnung der Jünger Jesu ist schrankenlose Liebe, Liebe auch zum Feinde, zum Undankbaren und Bösen. Diese Gesinnung ist das Ideal, von dem nichts abgebrochen werden darf. Gott hat dafür gesorgt, daß solches Ideal, seit Jesus über diese Erde gegangen ist, nie wieder verloren gehen kann. Es steht als Maßstab und Richter über uns, klingt mit unserem Gewissen zusammen und verlangt gebieterisch, daß die Geschichte der Menschheit und des Einzellebens sich danach gestalte [1]. Wie es im einzelnen durchzuführen ist, ist uns überlassen. Der Gott der Liebe ist gleichzeitig der Heilige, der Richter. So können auch wir inmitten von Krieg und Blutvergießen die Werkzeuge seines Gerichtes sein, das Er aus seiner Liebe heraus vollzogen wissen will [2].

---

1) Feine, a. a. O. S. 19 tritt mit Recht dem Irrtum entgegen, als ob Jesu Worte von seinen Jüngern gälten; nein, sie wollen die Welt, die sündige Welt umgestalten.

2) Wir verstehen, wie sich Hindenburg wiederholt mit Recht als Gottes Werkzeug bezeichnet hat. Dieser Ausdruck soll jedoch in obigem Zusammenhang so verstanden werden, daß wir an das „Gericht" Gottes auch im Blick auf uns selbst denken.

3.

Lic. Dr. H. Rust
Privatdozent der Theologie in Königsberg

Gellerts Frömmigkeit

Eine religionspsychologische Studie

Bei dem gegenwärtigen Stande der religionspsychologischen Forschung scheint mir eine einleitende erklärende Bemerkung unumgänglich. Um die Mannigfaltigkeit der religiösen Charaktere zu ordnen, hat James eine Einteilung in leichtmütige und schwermütige Seelen vorgeschlagen. Damit ist er auf mancherlei Widerstand gestoßen. Die Einteilung nach Temperamenten wird aber stets die menschengemäßeste und allgemeinste bleiben. Nun sind uns aber die Temperamente aus dem Altertum als vier oder acht an der Zahl geläufig. Indessen sind diese eigentlich nicht temperamenta, sondern intemperamenta, *δυσκρασίαι*, ungesunde oder wenigstens nicht harmonische Mischungen der Elemente. Daher erscheinen sie noch bei Platon ungetrennt als das *δύσκολον*, welchem das *εὔκολον* als das normale, harmonische Temperament gegenübersteht. Diese älteste Einteilung hat nicht nur den Vorzug, einfach zu sein, sondern auch den Ansprüchen der Logik

zu genügen. Sie erscheint als der berechtigte Grundgedanke der Jamesschen Einteilung, mit welcher sie sich im wesentlichen deckt.

A) Gellerts Frömmigkeit gehört entschieden zu dem Typus der schwermütigen Seele. Wir wissen, daß Gellert seit 1752 ausgesprochen schwermütig war. Hören wir zunächst das Zeugnis Goethes, welcher als Student 1765 nach Leipzig kam und dort Gellerts Vorlesungen und Haus besuchte. (Aus meinem Leben, Werke 1827, Band 25, S. 52): „Die Verehrung und Liebe, welche Gellert von allen jungen Leuten genoß, war außerordentlich. Ich hatte ihn schon besucht und war freundlich von ihm aufgenommen worden. Nicht groß von Gestalt, zierlich aber nicht hager, sanfte, eher traurige Augen, eine sehr schöne Stirn, eine nicht übertriebene Habichtsnase, einen feinen Mund, ein gefälliges Oval des Gesichts; alles machte seine Gegenwart angenehm und wünschenswert. Es kostete einige Mühe, zu ihm zu gelangen. Seine zwei Famuli schienen Priester, die ein Heiligtum bewahren, wozu nicht jedem, noch zu jeder Zeit, der Zutritt erlaubt ist; und eine solche Vorsicht war wohl notwendig: denn er würde seinen ganzen Tag aufgeopfert haben, wenn er alle die Menschen, die sich ihm vertraulich zu nähern gedachten, hätte aufnehmen und befriedigen wollen." (S. 127): „Gellert hatte sich nach seinem frommen Gemüt eine Moral aufgesetzt, welche er von Zeit zu Zeit öffentlich ablas, und sich dadurch gegen das Publikum auf eine ehrenvolle Weise seiner Pflicht entledigte. Gellerts Schriften waren so lange schon das Fundament der deutschen sittlichen Kultur, und jedermann wünschte sehnlich, jenes Werk gedruckt zu sehen, und da dieses nur nach des guten Mannes Tode geschehen sollte, so hielt man sich sehr glücklich, es bei seinem Leben von ihm selbst vortragen zu hören. Das philosophische Auditorium war in solchen Stunden gedrängt voll, und die schöne Seele, der reine Wille, die Teilnahme des edlen Mannes an unserm Wohl, seine Ermahnungen, Warnungen und Bitten, in einem etwas hohlen und traurigen Tone vorgebracht, machten wohl einen augenblicklichen Eindruck; allein er hielt nicht lange nach, um so weniger als sich doch manche Spötter fanden, welche

diese weiche und, wie sie glaubten, entnervende Manier uns verdächtig zu machen wußten."

Hier mögen die Nachrichten folgen, welche Johann Andreas Cramer in seiner Lebensbeschreibung Gellerts über dessen Schwermut gibt (Gellerts sämtliche Werke 1867, Band 10, S. 200): „Schon um diese Zeit erduldete Gellert manche heftigen Anfälle von dem Übel der Hypochondrie, von dem er in seinem ganzen Leben so viel erlitten hat. Bei aller vorsichtigen Enthaltung von Speisen und Getränken, die es nähren konnten, bei aller Mäßigung in seinen Arbeiten, bei aller Sorgfalt, weder die nötige Leibesbewegung, noch die ihm zuträglichen Aufmunterungen des Geistes zu versäumen, wurde dennoch seine Gesundheit in seinem männlichen Alter nicht besser. Viele Tage seines nützlichen Lebens waren schon leidenvolle Tage für ihn. Tugend und Frömmigkeit gaben ihm die nötige Stärke, die ersten schmerzlichen Empfindungen seines Übels gelassen zu ertragen, und sich von der Furcht eines ihm bevorstehenden siechen Lebens nicht niederschlagen zu lassen." (S. 221): „Dieses Übel hatte bereits seit dem Jahre 1752 besonders im Sommer angefangen, seine Seele mehr als sonst zu verwunden. Er hielt zwar immer eine strenge Diät, vorsichtig in seiner Nahrung und regelmäßig in der ihm nötigen Bewegung, und dennoch waren seine Tage ängstlich und trübe, seine Nächte aber unruhig und voll schreckender Träume. Gemeiniglich entkräftete ihn der Schlaf mehr, als er ihn erquickte. Seine Brust litt durch häufige Beklemmungen und die Kräfte seines Geistes wurden von der beschwerlichsten körperlichen Verdrossenheit zu allen seinen Verrichtungen niedergedrückt. Er empfand selten die Munterkeit, welche einen gesunden und freien Umlauf des Blutes und aller Säfte des Leibes zu begleiten pflegt. Eine außerordentliche Traurigkeit und eine unüberwindliche Niedergeschlagenheit breitete sich aus der verborgenen Quelle seines siechen Lebens über sein ganzes Gemüt aus. Sein Gedächtnis schien ihm oft bloß die Kraft zu haben, ihm alles dasjenige, was die vergangene Zeit Unangenehmes gehabt hatte, gegenwärtig zu machen. Wie sehr er auch seine Phantasie durch Vernunft und Religion zu beherrschen wußte, so erfüllte doch dieselbe seine Seele mit lauter

traurigen und schwarzen Bildern, und erregte Vorstellungen, die er haßte. Alle Wahrheiten seiner vorzüglichen Wahl und Liebe schienen vor seinem bekümmerten Gemüte ihre Schönheit und Anmut zu verlieren. Wer gelassen ist, kämpft mit seinen Leiden und sucht sie standhaft zu ertragen. Er hütete sich deswegen sorgfältig vor aller Ungeduld, war aber oft betrübt, daß ihn seine Schwachheit hinderte, seine Gedanken in den Betrachtungen der Religion, und in den nie vernachlässigten Übungen der Gottseligkeit und Andacht, nach seinem Wunsche zusammenzuhalten, sie vor Zerstreuungen zu bewahren, und diese Pflichten mit voller Lust und Freudigkeit zu erfüllen. Die Kunst und Hilfe der Ärzte linderte sein Übel nur selten; der Gebrauch sowohl des Lauchstädter Bades als des Carlsbades ... verschaffte ihm zwar einige Erleichterung ... Weder die Veränderung der Gegend, noch die sonst so heilsame Bewegung kleiner Reisen, wodurch er sich aufzuheitern suchte, noch die Ruhe von den gewöhnlichen Geschäften, noch die Zerstreuung des Gemüts durch verschiedene neue Bekanntschaften mit großen und liebenswürdigen Männern, noch die für ihn so sorgfältige Achtung und Liebe seiner wahren Freunde konnte bei aller Erkenntlichkeit seines gegen sie so empfindsamen Herzens die unwillkürliche Traurigkeit, worein seine Seele versank, vertreiben oder so sehr schwächen, daß sein Geist einen Teil seiner vormaligen Munterkeit und Kraft wiedererhalten hätte. Er war schon zufrieden, wenn sein Übel zuweilen zu ruhen schien; wenn nur von Zeit zu Zeit einige heitere Stunden die finsteren Tage ganzer Wochen und Monate erleuchteten. Je schmerzhafter ihm diese, nur selten unterbrochenen Leiden besonders deswegen sein mußten, weil ihm sogar die Religion die Tröstungen und Aufheiterungen zu verweigern schien, die er in einem beständigen und vertrauten Umgange mit ihr durch tägliche Betrachtungen ihrer Wahrheiten und oft erneuerte Übungen des Gebets suchte; desto eifriger war er, und beinahe bis zur Ängstlichkeit sorgfältig, alle nachteiligen Einflüsse davon auf die Frömmigkeit und Begierde seiner Seele nach der Rechtschaffenheit seiner Gesinnungen und Handlungen, auf seine Geduld und Ergebung in den Willen Gottes, auf seine Treue in seinen Geschäften zu

verhüten. Deswegen befliß er sich einer sorgfältigen Strenge in der Prüfung seiner Gedanken und aller Bewegungen seines Herzens; aufmerksam auf alles, was er tat und sprach, um sich keinen Fehler zu übersehen; immer auf seiner Hut wider die Empfindlichkeit, welche sein sieches Leben zu begleiten pflegte, damit sein Umgang weder seinen Freunden noch den Jünglingen, die er zu unterrichten und zu bessern unablässig bemüht war, beschwerlich würde; damit auch unter seiner unwillkürlichen, bloß körperlichen Verdrießlichkeit, welche seine Seele wider seinen Willen verdunkelte, niemand als er allein leiden möchte. Ein liebreiches Wesen war ihm so eigen, daß solches sich in seiner ganzen Physiognomie ausdrückte, auf seiner Stirn, in seinem trauernden Auge, in seinem ganzen Gesichte, in seiner ganzen Stellung.... Hatte er gute Stunde, so suchte er, ganz Empfindung der Religion zu werden, und wurde es dann bis zur lebhaftesten Freude über die Güte Gottes, und vornehmlich über die Wohltaten der Erlösung. Schien ihm gleich sein Gefühl ihrer Wahrheiten und seine Andacht nicht feurig genug zu sein, wovon er die Ursache lieber in der natürlichen Gleichgültigkeit des menschlichen Herzens gegen sie, als in einer bloß körperlichen Trägheit dazu suchte; so bestrebte er sich doch immer den Wunsch, stärkere Empfindungen der Frömmigkeit zu haben, in aller möglichen Lebhaftigkeit zu erhalten. Auch ließ er sich seine hypochondrische Unlustigkeit nie weder von dem öffentlichen und häuslichen Gottesdienste noch von den ordentlichen Arbeiten seines Berufs abhalten." (S. 227): „Dieser angenehme Vorfall (eine Erweisung von Dankbarkeit gegen ihn) breitete durch die dadurch erweckten stärkeren Empfindungen der Dankbarkeit gegen Gott, nach denen er sich lange gesehnt hatte, eine Heiterkeit über seine Seele aus, die selbst seinem leidenden Körper auf einige Zeit heilsam wurde. Seine Leiden erneuerten sich freilich bald in ihrer alten Stärke wieder; indes erhielten Erfahrungen dieser Art seinen Mut aufrecht und stärkten ihn, in seinem Bestreben geduldig zu bleiben und auf die Güte Gottes zu hoffen. Eben deswegen beschäftigte er sein Gemüt oft mit den feierlichsten Betrachtungen der Ewigkeit. Seine einsamen Spaziergänge bald ins freie Feld, bald zu den Gräbern,

hatten die Absicht, ihn durch ein beständig erneuertes Andenken an die Kürze und Vergänglichkeit seines mit vieler Angst beschwerten Lebens und an die Nähe des Todes, welcher die Tugend endlich von allen ihren Kämpfen befreit, gelassener und williger zu einer freudigen Standhaftigkeit unter dem Gefühle seiner Schwermut zu machen." (S. 244): „Er wünschte eine höhere und edlere Glückseligkeit und empfand unter der Finsternis, welche seine Seele überschattete, nur zu leicht, wie leer alles Irdische ist, wenn das Herz diejenige Heiterkeit nicht empfinden kann, welche einen höheren Ursprung als das Glück des Lebens hat. Sein körperliches Leiden machte ihn schwermütig, und in dieser Traurigkeit fürchtete sein gottseliges Herz, daß die Ursache derselben nicht bloß in den Leiden seines Körpers liegen möchte. Er verlangte nach dem Glücke der Zufriedenheit, welche aus einem starken und anhaltenden Gefühle der Religion und den von ihr den Menschen versicherten Wohltaten entspringt. Je stärker aber dieses Verlangen war, desto weniger getraute er sich zu glauben, daß zum ruhigen und völligen Genusse dieses Glückes auch eine gewisse Art von Gesundheit, die ihm fehlte, erfordert würde. Zwar pries er schon seit langer Zeit am Schlusse eines jeden Jahres unter den Wohltaten Gottes gegen ihn auch dieses als eine der vornehmsten, daß er durch seine Kraft vor vorsätzlichen Unordnungen des Herzens und des Lebens bewahrt worden war. Gleichwohl schien ihm auch dies zur völligen Beruhigung seiner selbst über seinen geistlichen Zustand nicht genug zu sein, weil er seinem Gebete, seinen Übungen der Gottseligkeit, seinen Gedanken an die Ewigkeit, seinem Glauben und seinem Bestreben nach der inneren Unsträflichkeit seiner Seele, mehr Eifer und Stärke wünschte, als er bei seiner Kränklichkeit haben konnte. Er zum wenigsten erlaubte sich ein solches Urteil niemals, sondern hielt eine gewisse Dürre, Trägheit und Unfähigkeit des Herzens zu bloß geistlichen Empfindungen mehr für Unvollkommenheiten seiner Seele, als für Wirkungen seines körperlichen Leidens, oder er befürchtete vielmehr, daß ein gelinderes Urteil von der moralischen Beschaffenheit dieses Mangels von Lebhaftigkeit in seinen Empfindungen ihn zu einer Nachsicht gegen sich selbst verleiten möchte, welche

seinen Bestrebungen nach einer größeren Vollkommenheit darinnen nachteilig werden könnte. Darum hielt er es für Pflicht, sich in einer beständigen Mißbilligung der Unvollkommenheit, die er an sich selbst zu bemerken glaubte, zu erhalten. Diese Bemühung aber, die ein beständiges und oft schmerzhaftes Gefühl einer Kränklichkeit begleitete, konnte die Schwermut seiner Seele eher vergrößern als vermindern. Seine Unruhen über die Mängel, welche er an sich wahrzunehmen glaubte, vermehrten sich mit seiner Aufmerksamkeit auf seine Gedanken; und sogar auf alle auch unwillkürlichen Bewegungen seines Herzens. ... Da er indes bei dieser Strenge seine Hoffnung, immer besser zu werden, nicht auf seine Stärke sondern auf die göttliche Gnade gründete, so sicherte ihn dieselbe vor der Gefahr, sich für vollkommener zu halten, als er sonst wohl hätte glauben können. Sie bewahrte ihn auch vor der Traurigkeit, die aus einer zu nachteiligen Meinung von sich entspringen und seine Schwermut vermehren konnte." (S. 247): „Dieses erfuhr auch Gellert, der ungeachtet seiner sich immer gleichen Kränklichkeit in den fünf letzten Jahren seines Lebens zu einer Stille des Herzens kam, die nahe an die Glückseligkeit und Freude grenzt, nach welcher er so lange geschmachtet hatte. ... Besonders wurden die feierlichen Tage, an welchen er an dem Gedächtnismahle der Erlösung teilnahm, viel heitrer und erfreulicher für sein Herz. ‚Ich preise', sagt er selbst (Tagebuch von 1765), ‚die Barmherzigkeit Gottes, die heute groß an mir gewesen ist. So schwach auch meine Vorbereitung zu dieser ehrwürdigen Handlung gewesen ist, und ob ich gleich wünsche, daß mein Herz bei derselben empfindlicher gewesen wäre, so habe ich doch keine Zerstreuungen oder Zweifel und Gedanken erduldet, die mich beunruhigt hätten, ich habe mit Ernst beten und mit Aufmerksamkeit die Predigt hören können, und ich tröste mich bei allem meinem geistlichen und leiblichen Elende des Wortes seiner Gnade, und bin gewiß, daß ich die Vergebung aller meiner Sünden, Gnade bei Gott durch Jesum Christum und seines Geistes Kraft zur Stärkung meines Glaubens und zur Reinigung von aller Untugend und die Hoffnung des ewigen Lebens habe'."

Die leiblichen Übel, auf welchen Gellerts Hypochondrie be-

ruhte, scheinen dann auch zu seinem Ende geführt zu haben. (S. 259): „Seine Kräfte waren erschöpft. Er wurde schon lange mit schmerzlichen Verstopfungen beschwert; immer mußte die Kunst der Schwachheit seines Körpers zu Hilfe kommen; aber die Hilfe vermehrt, je nötiger sie wird, die Schwachheit durch die augenblickliche Stärke, welche sie der entkräfteten Natur mitteilt. Im Anfange des Dezembers 1769 äußerte sich seine völlige Unfähigkeit zu den gewöhnlichen Absonderungen mit den schlimmen Folgen, welche sie zu begleiten pflegen. ... Die Zeit seiner Belohnung war gekommen, und Gellert, welcher gleich alle Hoffnung des Lebens aufgegeben hatte, freute sich vielleicht zum ersten Male mit einer Freude, die von keiner Traurigkeit umwölkt wurde. Er hatte in seinem Leben oft an den Tod gedacht; aber, nach seinem eigenen Geständnis gegen seine Freunde, gemeiniglich mit Furcht und nicht ohne Sorgen, daß es ihm schwer werden möchte, die Schrecken desselben zu überwinden. Allein je demütiger der wahre Christ von sich denkt, desto weniger vermutet er die verborgene Stärke, die er in der Religion hat. Seine Furcht war bisweilen bloß ein körperlicher Schauer gewesen, und seine Seele hatte nur die Zeit erwartet, wo allein der Christ den Tod mit einer wahren Unerschrockenheit und Freudigkeit betrachten kann. Er schien nun durch sein ebenso zuversichtliches als demütiges Vertrauen auf die ewige Erbarmung Gottes durch Christum über sich selbst erhaben zu sein. Die Schwermut, diese beständige Gefährtin seines Lebens, durfte ihm nicht bis zum Eintritte in die Ewigkeit folgen. ... Seine Seele sah auf die Herrlichkeit, der sie entgegen eilte." (S. 272): „Er las ... kein Buch öfter und lieber als die Bibel. Unter andern geistlichen Schriften liebte er die Schriften von rührender Art; denn von diesen glaubte er, daß dieselben ihn nicht allein für die Liebe gegen Gott empfindsamer machten, sondern auch vornehmlich den Abscheu vor allen inneren Unvollkommenheiten der Seele und vor allen Fehlern von moralischer Beschaffenheit vermehren könnten. Doch würde es vielleicht der Ruhe und Freudigkeit seines Geistes zuträglich gewesen sein, wenn er einige Schriften weniger geliebt hätte, worinnen besonders eine Fröm-

migkeit vorgezogen und empfohlen wird, welche sich an einer Art geistlicher Schwermut ergötzt."

Aus seinen eigenen Erfahrungen heraus schrieb Gellert ein Schriftchen „Von den Trostgründen wider ein sieches Leben" (Werke 1867. Band 5). Es behandelt eine Seelenkur, wie später Kant seine Abhandlung von der Macht des Gemüts, Feuchtersleben seine Diätetik der Seele und in neuester Zeit die amerikanischen Mindcurers ihre diesbezüglichen Bücher verfaßten. Unter dem Decknamen Mentor beschreibt Gellert hier seinen eigenen Zustand.

(S. 33): „Ich bin seit zehn Jahren eines der elendesten Geschöpfe, wenn ich auf meinen Körper und auf die gegenwärtige Welt sehe. Mein Leben scheint nichts, als ein beständiger Schmerz zu sein, der nur darum zuweilen durch einige Vergnügungen unterbrochen wird, damit ich ihn desto peinlicher fühlen soll. Diese Stunde bin ich gesund, und schöpfe neue Hoffnung zu meiner Genesung. Kaum habe ich etwas Speise oder Trank zu mir genommen; kaum habe ich einen Mund voll frischer Luft geschöpft; kaum habe ich mich etwas bewegen wollen: so fühle ich schon die entsetzlichste Bangigkeit. Ich ringe mit dem Atem, und jeder Zug, den ich mit der größten Beklemmung wage, macht den folgenden immer beschwerlicher. Ich fürchte zu sterben, und sterbe auf diese Art ganze halbe Tage, und was noch betrüblicher ist, ganze Nächte. Alle Hilfsmittel sind zu nichts geschickt, als meinem Übel, wenn es da ist, nur mehr Nahrung zu geben, und ich bin wegen der Erstickung ungeschickt, mich ihrer zu bedienen. Mein Übel verläßt mich von neuem einige Stunden oder einige Tage. Aber ich fühle doch seine Gegenwart noch immer. Die Trägheit meines Geistes, die Last meiner erstorbenen Glieder zeigt mir meine Plage von ferne. Ich will mich erholen. Doch, o Gott, was helfen mir die Vergnügungen des Lebens? Man bringt mir eine zubereitete Speise, und ich zittere dabei, als ob es ein zubereitetes Gift wäre. Ich fürchte, daß nach dem Genusse derselben neue Plagen entstehen werden. Die Einbildung vergrößert meine Furcht, und die Erfahrung stärkt meine Einbildung."

Gellerts Frömmigkeit findet ihren vollendetsten Ausdruck in seinen Geistlichen Oden und Liedern. Eine kurze Übersicht ihres Inhaltes dürfte hier am Platze sein. Es behandeln Gott und seine Eigenschaften vier Lieder: Die Ehre Gottes aus der Natur, Die Güte Gottes, Preis des Schöpfers, Gottes Macht und Vorsehung; Kirche und Wort Gottes drei Lieder: Der Schutz der Kirche, Ermunterung die Schrift zu lesen, Vom Worte Gottes; die hohen Feste und ihre Heilstatsachen zehn Lieder: zwei Weihnachtslieder, zwei Passionslieder, drei Osterlieder, ein Himmelfahrtslied, ein Neujahrslied, ein Abendmahlslied; besondere Zeiten im Leben des Frommen fünf Lieder: Morgengesang, zwei Abendlieder, Lied am Geburtstage, In Krankheit; Sünde und Buße vier Lieder: Prüfung am Abend, Das natürliche Verderben des Menschen, Wider den Aufschub der Bekehrung, Bußlied; Glaube, Trost, Vertrauen sechs Lieder: Der tätige Glaube, Von der Quelle der guten Werke, Trost und Erlösung, Versicherung der Gnade Gottes, Vertrauen auf Gottes Vorsehung, Trost eines schwermütigen Christen; Gebet fünf Lieder: Bitten, Danklied, Das Gebet, Allgemeines Gebet, Um Ergebung in den göttlichen Willen; die christlichen Tugenden dreizehn Lieder: Gelassenheit, Die Wachsamkeit, Wider den Übermut, Der Kampf der Tugend, Der Weg des Frommen, Warnung vor der Wollust, Geduld, Die Liebe des Nächsten, Zufriedenheit mit seinem Zustande, Die Liebe der Feinde, Demut, Das Glück eines guten Gewissens, Wider den Geiz; Tod und Ewigkeit vier Lieder: Beständige Erinnerung des Todes, Vom Tode, Betrachtung des Todes, Trost des ewigen Lebens.

Mit dem schwermütigen Charakter seiner Frömmigkeit hielt er die religiöse Eigenart des ursprünglichen und älteren Protestantismus fest, wie sie sich in der Reformationszeit namentlich bei Luther, im 30jährigen Kriege namentlich bei Paul Gerhardt ausprägte.

Die Welt ist voller Teufel, der Mensch von Grund aus böse und verdorben, dem Leiden und dem Tode unterworfen. Diese pessimistische Grundstimmung bleibt als negative Voraussetzung für die Seligkeit der Erlösung bei Gellert im Wesent-

lichen bestehen. Er gibt nicht weniger als vier Lieder von Sünde und Buße, ebenso viele von Tod und Ewigkeit, und seine dreizehn moralischen Oden schärfen mit der Vorzüglichkeit der Tugend auch die Verwerflichkeit der Sünde ein, welche tief im menschlichen Herzen wurzelt.

Prüfen wir diese Lieder etwas genauer. Die Sünden- und Bußbetrachtungen zeigen eine ungeheure Peinlichkeit der Selbstanalyse, eine fast überreizte Selbstzerfaserung und ängstliche Selbstbeschuldigung. Bis ins Kleinste, ja Kleinliche dringt der selbstprüfende Blick, welcher schwarzseherisch in jedem Winkel der Seele eine Untugend, eine Sünde entdeckt, und wenn er die Abwesenheit der einen feststellt, so doch die verborgene Anwesenheit einer andern fürchtet. Man beachte die bis ins Einzelnste gehende „Prüfung am Abend“, die Selbstentzweiung und Selbstbeschuldigung in dem Liede „Das natürliche Verderben des Menschen“, die andringende Mahnung „Wider den Aufschub der Bekehrung“, die grenzenlose Ängstlichkeit und Unsicherheit in dem ethischen Liede „Die Wachsamkeit“, wogegen das „Bußlied“ mit seiner Kürze und seinem kirchlich formelhaften Ton überraschend absticht.

Der schwermütige Fromme läßt seine Gedanken ebenso oft zum Tode und zur Ewigkeit wie zu Sünde und Buße eilen. Freilich ist der Zweck dieser Betrachtungen nicht, unnütze Klagen über die Vergänglichkeit des Lebens anzustimmen. Vielmehr heißt es in der „Beständigen Erinnerung des Todes“ Str. 2: „Er soll den Wunsch zu leben mindern.“ Jedoch wird vorher in der ersten Str. gesagt: „Du sollst es (das Leben) lieben, weislich nützen.“ Dieser scheinbare Widerspruch hellt sich indessen auf, wenn wir eine Stelle aus „den Trostgründen wider ein sieches Leben“ vergleichen. (S. 55): „Indessen kommen doch alle siechen Personen darinnen überein, daß sie die Liebe zum Leben verringern müssen, wenn sie ruhig werden wollen. Sie sehen alle auf gewisse Weise den Tod vor sich, und sie fürchten ihn so lange, als sie zu leben wünschen. Ihre Leibesschmerzen werden durch diese traurige Furcht oft vermehrt, oft unterhalten. Und bei vielen würde doch die Munterkeit des Geistes eine Wirkung

in den Säften des Körpers hervorbringen, welche alle Arzeneien nicht schaffen. Die Liebe zu dem Leben läßt sich durch nichts anderes, als durch die Hoffnung eines viel größern und dauerhaftern Gutes, durch das künftige Leben, besiegen. Die Vernunft kann kein kräftiger Mittel ersinnen, als dieses ist, das uns die Offenbarung vorschlägt. Und man entschließe sich kurz, entweder nie ruhig bei seinen Plagen zu werden, oder sich dieses Mittels zu bedienen. Es ist kein anderer Weg, die Hoffnung entweder zu erhalten, oder, wenn man sie hat, in sich zu verstärken, als der Weg der Religion." (S. 56:) „Wenn uns die Religion die Liebe zum Leben unterdrücken hieße, bloß um uns unempfindlich zu machen: so wäre sie etwas Grausames. Allein sie will uns solche nur insoweit benehmen, als sie uns an der Zufriedenheit hindert. Wir müssen sterben, dieses ist gewiß. Wir wollen gern leben; dieses ist ebenso gewiß. Beides steht einander im Wege. Das Erste kann nicht geändert werden. Also muß das Andere, das Verlangen zum Leben gemindert werden, wenn wir nicht alle Augenblicke in Furcht und Unruhe stehen wollen. Dieses ist die Absicht der Religion. Wie weise führt sie solche aus? Sie zeigt uns, daß dieses flüchtige Leben gar nicht das größte Gut sei, daß noch ein weit herrlicher Leben auf uns warte. Zu diesem erweckt sie unsere Hoffnung unter gewissen Bedingungen, und begleitet diese Hoffnung mit einer Überzeugung des Geistes, die so gewiß ist, als das Zeugnis der äußerlichen Sinne. Durch diese Hoffnung schwächt sie unsre Liebe zu diesem Leben, und also auch unsre Begierden nach den Gütern, die dieses Leben kostbar machen. Sie benimmt uns tausend nagende Sorgen, tausend unruhige Vorstellungen, tausend vergebliche Bemühungen und Lasten, indem sie uns der Liebe zum Leben entzieht. Sie belohnt uns für diese Einbuße mit dem Vorgeschmacke eines viel herrlichern Glücks. Sie vermindert die Furcht vor dem Tode, indem sie uns ihn von seiner angenehmen Seite zeigt, und uns ihn als einen notwendigen Beförderer und nicht als einen Störer unsers Glücks vorstellt. Demgemäß schließt unser Lied:

„So wird er dir ein Trost in Klagen,
Ein weiser Freund in guten Tagen,
Ein Schild in der Versuchung sein.“

Der Tod unterstützt auch den „Kampf der Tugend“:

„Sei stark, sei männlich allezeit,
Tritt oft an deine Bahre;
Vergleiche mit der Ewigkeit
Den Kampf so kurzer Jahre.“

Man vergleiche hierzu die stilistisch berüchtigte Mahnung aus dem Liede „Vom Tode“:

„Lebe, wie du, wenn du stirbst,
Wünschen wirst, gelebt zu haben.“

und den Schluß, in welchem der echt melancholische Gedanke des vorigen Liedes wiederkehrt:

„Tritt im Geist zum Grab oft hin,
Siehe dein Gebein versenken.“

Die „Betrachtung des Todes“ soll vor irdischer Sicherheit bewahren und zur echten Frömmigkeit anleiten. In dem „Trost des ewigen Lebens“ schweift der Blick über das Grab hinaus und schaut im Gegensatz zur Unvollkommenheit des gegenwärtigen Lebens die Vollendung im Jenseits. Es ist aber zu beachten, daß nirgend, weder zur Abschreckung des Sünders noch zur Erbauung des Frommen, von ewigen Höllenstrafen und Feuerqualen Erwähnung geschieht. Den frommen Dichter bewegt nur die selige, nicht die unselige Ewigkeit. Diese wird gelegentlich näher ausgemalt. An die Art Klopstocks erinnern zwei Strophen des letztgenannten Liedes:

„Da werd' ich Dem den Dank bezahlen,
Der Gottes Weg mich gehen hieß,
Und ihn zu Millionenmalen
Noch segnen, daß er mir ihn wies;
Da find' ich in des Höchsten Hand
Den Freund, den ich auf Erden fand.

Da ruft, o möchte Gott es geben!
Vielleicht auch mir ein Sel'ger zu:
Heil sei dir! denn du hast mein Leben,
Die Seele mir gerettet; du!“

Im übrigen bildet das Anschauen Gottes, wie er ist, den Hauptinhalt des ewigen Lebens. In demselben Liede lesen wir:

„Den Gott der Liebe werd' ich seh'n,
Ihn lieben, ewig ihn erhöh'n."

Man vergleiche auch das bekannte

„Schau', o mein Geist, in jenes Leben,
Zu welchem du erschaffen bist;
Wo du, mit Herrlichkeit umgeben,
Gott ewig seh'n wirst, wie er ist."
(„Die Güte Gottes.")

Das ewige Leben bringt das wahre und volle Glück. Gerade nach Glück und Seligkeit dürstet der Melancholiker, welcher infolge seiner Schwermut an allen Übeln der Welt doppelt leidet. Je weniger Glück er im gegenwärtigen Leben zu finden vermag, desto mehr erwartet er von jenem Leben. Eben darin besteht Gottes Güte und Gnade, daß er dem Menschen das himmlische Glück schenkt. Denn Glück gehört zu des Menschen Bestimmung:

„Gott will, wir sollen glücklich sein."
(„Der Kampf der Tugend.")

„Ich lebe hier, in Segen
Den Grund zum Glück zu legen,
Der ewig, wie mein Geist, besteht."

„Was dieses Glück vermehret,
Sei mir von dir gewähret!" („Gelassenheit.")

„Sieh', darum mußte Christus leiden,
Damit du könntest selig sein." („Die Güte Gottes.")

Ein schwermütiger Charakter wie Gellert bleibt aber mit seiner Frömmigkeit in einem eigenartigen Kreislauf eingeschlossen, trotz aller Versuche, aus demselben herauszukommen. Er will der Schwermut entrinnen und zum Glück gelangen. Dazu bedient er sich wiederum der Schwermut, indem er sein Elend weinend betrachtet und seine ungeordneten Triebe durch melancholische Bilder zur Ruhe bringt. So wird er seine Schwermut nicht los, nimmt sie auch in den Stand der Gnade, der Erlösung mit hinein und kommt so niemals zu einem ungehemmten Genuß seiner Seligkeit. Seine grüblerische Art bereitet ihm Tantalus-

qualen in einem Meer von Wonne. Er dürstet, aber das Wasser weicht stets vor seinen Lippen zurück. Daher begnügt er sich schließlich mit einem mäßigen, durchschnittlichen, bürgerlichen Glück, welches von Philistrosität nicht ganz frei ist. So schmeckt er nie das volle Glück der Befreiung, nie die ganze Seligkeit der Erlösung, wie etwa ein Augustin, weshalb wir auch aus freiem Herzen quellende volle Jubeltöne bei ihm gänzlich vermissen. Wie er im Ganzen ein gebrochener Mensch ist, so ist auch seine Frömmigkeit und sein Heilsbewußtsein immer gebrochen und durch Übel und Angst getrübt. Dieser Sachverhalt kommt mit voller Deutlichkeit zum Vorschein in dem eingangs erwähnten Liede: „Trost eines schwermütigen Christen", also eines im Stande der Gnade lebenden Menschen.

„Du klagst, o Christ! in schweren Leiden,
Du seufzest, daß der Geist der Freuden
Von dir gewichen ist.
Du klagst und rufst: Herr, wie so lange?
Und Gott verzeucht, und dir wird bange,
Daß du von Gott verlassen bist.

Mühselig, sprichst du, und beladen
Hör' ich den Trost vom Wort der Gnaden,
Und ich empfind' ihn nicht;
Bin abgeneigt, vor Gott zu treten;
Ich bet', und kann nicht gläubig beten;
Ich denke Gott, doch ohne Licht.

Oft fühl' ich Zweifel, die mich quälen,
Heul' oft vor Unruh' meiner Seelen;
Und meine Hülf' ist fern.
Ich suche Ruh', die ich nicht finde;
In meinem Herzen wohnt die Sünde,
Nur Unmut, keine Furcht des Herrn."

Die Beschwichtigungs- und Trostgründe leitet er mit einem sehr feinen Gedanken ein:

„Zag' nicht, o Christ! denn deine Schmerzen
Sind sich're Zeugen beſſ'rer Herzen,
Als dir das deine scheint."

Dann kommt die Ermahnung zum Vertrauen auf Gott, welcher die Seinen derartige Anfechtungen erleben läßt, um sie zu prüfen

und zu läutern. Man vergleiche zu diesem Gellertschen Liede das von Spitta: „Die dürre Zeit“ („Psalter und Harfe“).

In diesem Liede steckt ein merkwürdiger Widerspruch: der Schwermütige wird von seinen Leiden erlöst, und als Erlöster leidet er weiter unter seiner Schwermut, so daß er sogar an seiner Erlösung zweifelt. Diesen Widerspruch löst Gellert psychologisch auf:

(Von den Trostgründen wider ein sieches Leben, S. 54:) „Setzet man zu der Verschiedenheit der Gemütsarten noch die Verschiedenheit der Schmerzen hinzu, die dieser oder jener empfindet, so muß die Beruhigung (durch die Trostgründe der Religion) noch ungleicher werden. Es gibt gewisse Leibesbeschwerden, welche die Seele mehr angreifen, als andere. Ein elender Hypochondrist, der bei einem bangen Gefühl in seinem Körper nie recht zu einer völligen Freiheit seines Geistes gelangen kann; der sich wider seinen Willen mit traurigen Vorstellungen herumträgt, die durch eine verderbte Einbildung unterhalten werden, wird durch alle Gründe der Religion nie zu der Ruhe gelangen, zu der ein anderer kömmt, der nur an diesem oder jenem Teile des Leibes angegriffen wird, ohne daß die Nerven, durch welche unsere Lebensgeister wirken, gewaltsam leiden. Wer in diesen Stunden, gegen einen andern siechen Menschen gehalten, trostlos scheint, kann deswegen noch sehr standhaft heißen. Ebenso wie einer, der in einer Ohnmacht liegt, das Leben noch hat, ob man gleich die ordentlichen Zeichen desselben nicht mehr wahrnimmt.“

B) Indem Gellert die Grundstimmung der altprotestantischen Kirche im Wesentlichen festhielt, bewahrte er auch oder wollte er wenigstens bewahren die Grundlehren derselben. Dies zeigt sich u. a. in dem Antwortschreiben an jenen böhmischen Geistlichen, welcher ihn aufgefordert hatte, um seiner Stellung zu den guten Werken willen zur alleinseligmachenden Kirche überzutreten (Werke 1867, Band 9, S. 136). Freilich kam er in manchen Punkten dem rationalistischen Zuge seines Zeitalters entgegen, und zwar gerade in denjenigen Lehrstücken, in welchen die protestantische pessimistische Grundstimmung am meisten zum Ausdruck kommt: in der Kosmologie und Anthropologie. Diese Ab-

weichungen bilden das optimistisch-leichtmütige Gegengewicht gegen die Schwermut.

1) Daß Gellert in kosmologischer Hinsicht anders als der ältere Protestantismus gestimmt ist, geht aus seinen heute sog. „Naturliedern" hervor. Diese Bezeichnung ist freilich übel genug gewählt, da diese Lieder — es sind ihrer übrigens nur zwei — nicht die Natur, sondern „Die Ehre Gottes aus der Natur" und den „Preis des Schöpfers" zum Gegenstande haben. Sofern die Natur hierbei in Betracht kommt, ist es der Eindruck ihrer Macht und ihrer Schönheit, welche als Ausdruck der Allmacht und der Herrlichkeit Gottes aufgefaßt werden. Im übrigen spielen die Gedanken des kosmologischen und des physiko-theologischen Beweises herein.

Der ältere Protestantismus konnte diesen Gedanken und den mit ihnen verbundenen Gefühlen keinen Raum geben. Denn die Welt sollte durch Adams Fall verdorben sein. Sie ward des Teufels und konnte daher nicht mehr für reine Gottesoffenbarung gelten. Dazu kam, daß die menschliche Vernunft durch denselben Fall verfinstert wurde und nur noch einer ganz allgemeinen, zwar richtigen, aber doch dunkeln Gotteserkenntnis fähig sein sollte. Daher stand die theologia naturalis in gar keinem Ansehn. Dies gilt namentlich für das lutherische Gebiet. Wo sich ein „Naturlied" hervorwagt, hat es nicht im entferntesten den Charakter der entsprechenden Lieder Gellerts und überhaupt des 18. Jahrhunderts. Man beachte z. B. Paul Gerhardts Sommerlied. An Gottes Gaben soll der Christ seine Freuden suchen. Diese Gaben werden dann in großer Zahl aufgeführt und mehr oder minder umständlich beschrieben. Hierbei fallen die Naturfarben sogar durch eine immanente Sättigung auf. Keine Andeutung führt über die Natureinzelheit hinaus in den Bereich des Schöpfers. Nur die Strophe, welche die Hervorbringung der Nahrung für den Menschen behandelt, macht hiervon eine begreifliche Ausnahme. Sonst wird die Welt und jede einzelne Naturerscheinung rein für sich aufgefaßt. Erst die letzten Strophen lenken die Gedanken auf Gott. Aber in welchem Sinne? Gottes Gaben in dieser Welt sind nur ein schwacher Vorgeschmack von denen, welche

er für die Erlösten in seinem himmlischen Garten bereit hält. Die Welt wird also nicht verklärt, nicht eigentlich fromm angeschaut, sondern in dem Augenblicke, wo die Frömmigkeit aus ihrer innersten Überzeugung zu reden anfängt, versinkt die Welt mit ihrer Lust, mag man diese auch an Gottes Gaben gehabt haben. Betrachtung und Stimmung sind demnach durchaus eschatologisch gerichtet. Wenn nun auch diese eschatologische Stimmung bei Gellert nicht minder vorhanden ist, so tritt sie doch gerade in seinen „Naturliedern" nicht hervor. Ihre Farben sind zwar auch wohl satt, aber zugleich durchscheinend; die Herrlichkeit des Schöpfers leuchtet durch sie hindurch wie durch gemalte Fenster und bricht sich tausendfältig in einem jeden seiner Werke wie Sonnenstrahlen in Tautropfen. Diese Welt braucht nicht zu versinken, damit der Mensch zu Gott komme; sie ist verklärt und führt ihn selber zum Schöpfer. Dieser Unterschied beruht darauf, daß bei Gerhardt und seinen Geistesverwandten Gott als rein transzendent gegenüber der Welt vorgestellt wird, während Gellert, in diesem Punkte wenigstens, die Immanenz Gottes in der Welt zu ihrem Rechte kommen läßt. Damit steht er aber nicht mehr auf dem Boden des älteren Protestantismus, sondern auf dem der Aufklärungsfrömmigkeit.

2) In anthropologischer Beziehung beobachten wir ebenfalls eine gewisse Abschwächung. Die Pflichten der Religion und der Moral sollen dem Menschen eingeprägt und er zu ihrer Erfüllung bewegt und ermuntert werden. Bei diesen Bemühungen stößt aber der Prediger der Religion und Moral auf den Widerstand des alten Adam. Diesen versucht nun Gellert in eigenartiger Weise zu überwinden. Er wendet sich nämlich an den natürlichen Verstand und an das natürliche Gefühl des Menschen:

„Erkenn' und fühle seine Huld." („Das Gebet.")

Den natürlichen Verstand hofft er zu überzeugen, indem er auf das Naturgemäße und Glückbringende der wahren Religion und Sittlichkeit hinweist. Beide sollen als die selbstverständliche Erfüllung einer natürlichen Anlage des Menschen erscheinen. Das natürliche Gefühl gedenkt er zu rühren, indem er ihm die unendliche Güte Gottes, das Erbarmen Christi und das Idealbild eines

fleckenlosen Menschen zur Betrachtung vorhält. Auf das Gefühl muß das notwendig wirken; denn wen das alles nicht rührt, der ist überhaupt kein Mensch. Natürlicher Verstand und natürliches Gefühl sind also in praxi für Gellert noch immer etwas Unverdorbenes, oder sagen wir, Nicht-ganz-Verdorbenes am Menschen, woran man anknüpfen kann und muß, um den verkehrten Willen des Menschen auf den rechten Weg zu lenken. Ist der Verstand (a) überzeugt, das Gefühl (b) gerührt, so wird sich der religiöse und sittliche Wille (c) danach richten.

a) Da Gellert zur religiösen und moralischen Besserung des Menschen seinen natürlichen Verstand und sein natürliches Gefühl anruft, so entgeht er der Gefahr, daß sich seine Frömmigkeit nur in ein Spiel hin- und herwogender Gefühle auflöst, welche bald stärker, bald schwächer, bald mehr, bald weniger bestimmt auftreten. Er braucht klare und feste Gedanken.

In seinen „Betrachtungen über die Religion" sagt er (Werke 1867, Band 5, S. 86): „Aber warum kennen doch so wenige Menschen die Religion? Man kann tausend und vielleicht so viel besondere Hindernisse finden, wie Menschen sind. Eine von den ersten Ursachen ist unstreitig die geringe Mühe, die wir bei erwachsenen Jahren auf die Religion wenden. Die Wissenschaft der Seligkeit hat das mit allen menschlichen Künsten und Wissenschaften gemein, daß sie zuerst mit dem Verstand gefaßt werden muß, ehe sie durch die Anwendung unser wahres Eigentum wird. Wer hat aber jemals die leichteste Wissenschaft ohne Fleiß und anhaltende Mühe in seinen Verstand gebracht? Oder wer vergißt sie nicht wieder, wenn er die Teile, woraus sie besteht, nicht immer seinem Geiste von neuem vorhält, und die Lücken, die in derselben durch die Zerstreuungen des Lebens entstanden sind, wieder ausfüllt? Warum will man dieses Recht nicht ebenfalls der Religion widerfahren lassen?"

Mindestens muß der Verstand die Nützlichkeit der Religion einsehen. Hierfür liefert Gellert einen Beweis, welchen wir heute pragmatistisch nennen würden (Von den Trostgründen wider ein sieches Leben, Werke 1867, Band 5, S. 42): „Der Religionsspötter zeige mir das Unvernünftige in diesem Troste. Ist es

unvernünftig, ein gegenwärtiges Übel durch die Hoffnung eines unendlichen Glücks zu besiegen? Und ist es unmöglich, zu dieser Hoffnung zu gelangen? Behauptet er das Letzte, so frage ich ihn, ob er es versucht hat? Spricht er nein; wie kann er es leugnen? Wenn mir ein Vernünftiger die Kraft eines gewissen Weines in dieser oder jener Krankheit rühmet, habe ich wohl Recht, daran zu zweifeln, wenn ich den Wein niemals, oder nicht in gleichen Umständen gebraucht habe? Spricht er, er hätte sich mit der Religion trösten wollen, und keine Hülfe bei ihr gefunden: so entsteht die Frage, ob die Schuld an der Kraft der Religion liegt oder an ihm? Ich behaupte das Letzte. Allein es ist hier der Ort nicht, es auszumachen. Der Spötter mag von der Göttlichkeit der Religion denken, was er will. Ihn von seinem Unrechte zu überführen, will ich sogar annehmen, daß sich der irre, der sie für göttlich hält. Nun frage ich ihn, wenn dieser Irrtum gleichwohl so viel Gewalt über unser Herz hat, daß er uns beruhigen kann, ob dieser Irrtum nicht viel kostbarer ist, als seine Vernunft? Mentor hat sich mit der Religion aufgerichtet. Der Spötter gibt zu, daß man durch einen Irrtum, den man glaubt, und der uns angenehm ist, zu einer größeren Beruhigung gelangen könne, als durch die ausgemachteste Wahrheit, die nichts so Angenehmes für uns hat. Wäre also die Religion nichts als verdeckter Irrtum: so sehe ich doch nichts Unvernünftiges bei dem, der sich damit trösten kann. Er schadet sich durch diesen Trost nichts, die Religion mag wahr oder nicht wahr sein. Er gewinnt in diesem Leben eine Ruhe des Herzens durch sie, wenn sie auch falsch ist. Er gewinnt mehr durch diesen Irrtum als durch des Spötters Wahrheit. Ist Mentor nun wohl unvernünftig zu heißen? Und müßte die Religion nicht schon einer großen Hochachtung wert sein, wenn sie auch eine menschliche Erfindung wäre, da sie uns solche vortrefflichen Dienste tut? Höre ich mit diesem Leben auf: so habe ich mich hier doch beruhigt. Und wenn ich nicht mehr bin, so kann mir meine vergebliche Hoffnung auch nicht schaden. Ebenso wie einer, der in einem angenehmen Traume liegt, wenn er nie wieder erwachen sollte, nicht wird unwillig werden können, daß sein Ver-

gnügen ein Betrug gewesen ist. Kann endlich der Spötter mir nicht dartun, daß das unmöglich ist, was mir die Religion verspricht (und wie könnte er dieses?): so bin ich klüger als er, daß ich mir eine Möglichkeit zu Nutze mache, die mir den größten Vorteil bringt, wenn sie wahr sein sollte, und doch auch einen großen Nutzen schafft, wenn sie gleich nicht wahr ist. Will er leugnen, daß wir jemals durch die Religion zu so einer Überzeugung, zu so einer empfindlichen Hoffnung, zu so einer Freudigkeit gelangen, als wir vorgeben; so frage ich ihn, wie er mir eine Erfahrung absprechen will, die ich empfinde."

Das ist aber nicht Gellerts letzte Meinung. (S. 49): „Es ist wahr, ein schwaches und kleines Erkenntnis kann von Gott mit einer lebendigen Überzeugung verknüpft werden. Aber es muß doch ein richtiges und reines Erkenntnis sein. Wie kann Gott unsere Vorstellungen von ihm, von den Wahrheiten des Glaubens, von der Tugend, mit einer vollkommenen Überzeugung beleben, wenn sie an und für sich unrichtig sind? Müßte er nicht auf diese Art unsere Irrtümer stärken? Die Wahrheiten der Religionswissenschaften müssen ebenso mit dem Verstande gefaßt werden, als die Lehren menschlicher Künste und Wissenschaften. Gott flößt uns die Überzeugung nicht unmittelbar ein. Er stärkt und belebt nur das Erkenntnis mit einer höhern Kraft, das wir uns von ihm erworben haben, und er gehet mit uns wie mit vernünftigen Geschöpfen um, die noch den Gebrauch ihrer natürlichen Gaben behalten. Er schließt unsre Mühe, unsre Kräfte bei dem Erkenntnis der Wahrheit nicht aus, ob er uns gleich beistehet."

Gellerts Ansicht ist demnach diese: die Wahrheiten der Offenbarung gehen zwar über die Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft; sie sind inhaltlich übervernünftig, formell vernünftig, daher verständlich, aber nicht zwingend; die Vernunft kann sie zwar inhaltlich nicht hervorbringen, wohl aber aufnehmen, nachdem sie geoffenbart sind. Daher ist die Vernunft sogar das notwendige Korrelat der Offenbarung, das Organ, welches sie aufnimmt. Der Fromme muß deshalb seine Vernunft ausbilden und nicht ausrotten; er könnte sonst die Offenbarung nicht ergreifen und

nicht begreifen. Diesen Gedanken sucht Gellert in der Fabel „Der Knabe“ zu veranschaulichen. So notwendig also die Vernunft für die Aneignung der Offenbarung, mithin für die ganze Frömmigkeit ist, so wenig kann sie doch die Offenbarung ersetzen, da sie nicht das Gleiche wie diese leistet. (S. 44): „Weiß die Vernunft alle die hohen Wahrheiten, die in der Offenbarung sind, und weiß sie solche mit so vieler Gewißheit und Deutlichkeit als ohne die Offenbarung? Man behaupte das Erste oder das Andre, so macht man die Religion zu einer überflüssigen Sache. Da sie aber ihre Göttlichkeit zugeben: so können sie dieses nicht annehmen, und also müssen sie zugleich mitbehaupten, daß die Vernunft für sich die starken Trostgründe nicht hat, welche die Religion uns an die Hand giebt. Ich glaube, daß die wenigsten von denen, die der Vernunft so viel Stärke einräumen, es übel mit der Religion meinen. Sie setzen immer die Vernunft voraus, wie sie in uns durch den Unterricht der Religion von Jugend auf ist gebildet worden. Kommt es dann zur Frage: Wie viel vermag die Vernunft in diesem oder jenem Falle einzusehen? so trennt man die Wahrheiten seiner christlichen Vernunft auf eine unbehutsame Weise von dem, was wir die Wahrheiten der Religion nennen. Wir schließen diese meistens in die Grenzen der geoffenbarten Geheimnisse ein. Den übrigen Vorrat der Wahrheiten, den wir in uns finden, rechnen wir sowohl seinem Umfange als seiner Überzeugung nach zur Vernunft. Allein so müssen wir die Kräfte der Vernunft nicht untersuchen. Wir müssen ihr Vermögen bei denjenigen kennen lernen, welche keine Offenbarung hatten. Wenn mir Sokrates, Plato, Seneca, und andere große Vernunftweisen, ebenso hohe und ebenso gewisse Trostgründe darstellen, als ein heiliger Paulus oder Johannes: so hat es mit der Stärke der Vernunft seine Richtigkeit. Aber wer kann dieses behaupten, wenn man beider Schriften auch nur obenhin mit einander verglichen hat?“

Zur wahren Frömmigkeit bedarf es nach Gellert wahrer Vorstellungen, welche sich unsere Vernunft mittels ihrer natürlichen Fähigkeit auf Grund der Offenbarung bildet. (Von der Vortrefflichkeit und Würde der Andacht, Werke 1867, Band 5,

S. 150): „Ohne eine richtige und lebendige Erkenntnis Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheiten kann keine wahre Andacht stattfinden. Diese Gemütsverfassung besteht eben darin, daß wir die Größe und Güte Gottes uns würdig denken und sie lebendig empfinden. Sie ist es ja, die unsern Verstand mit den Eigenschaften, Werken, Wohltaten und Geboten Gottes, so wie sie uns die Natur und Offenbarung lehren, oft und lebhaft unterhält, und ihm dieselben tief einprägt. Sie ist es, die dadurch in unserm Herzen die Empfindung der Ehrfurcht und Liebe, des Vertrauens und der Dankbarkeit, der Demut und gänzlichen Unterwerfung gegen Gott, erwecket, welche diese Betrachtungen stets begleiten, wenn sie nur nicht allein oft, sondern auch mit Aufmerksamkeit und Lebhaftigkeit angestellt werden. Denn nicht jede, auch oft angestellte Betrachtung Gottes ist Andacht oder wird zur Andacht. Nicht derjenige ist andächtig, der nur aus bloßer Wißbegierde oder seines Amts und Berufs wegen sich mit der Betrachtung Gottes beschäftigt und dabei so kalt bleibt, als ob er sich mit den gleichgültigsten Gegenständen unterhalten hätte; so wenig als es der Heuchler ist, der nur die Miene der Andacht zu seinen irdischen Absichten mißbraucht, ohne ihren Geist zu haben. Doch die Andacht verlangt nicht nur eine lebhafte, sondern auch eine wahre und richtige Erkenntnis göttlicher Dinge. Ohne Wahrheit in unserm Verstande ist auch keine Wahrheit und Richtigkeit in unserm Herzen und in unsern Empfindungen. Sich selbst mit dem Traume eines gewissen frommen Gefühls schmeicheln, ohne von Gott mit Überzeugung richtig, deutlich und würdig zu denken, ist Andacht in der Einbildung und verborgene Heuchelei des Herzens, oder fromme selbstbetrogene Einfalt; so wie es ebenfalls nicht der wahre Geist der Andacht, sondern fanatische Hitze ist, wenn man Gott und seine Eigenschaften in einem falschen Lichte betrachtet, und in sich dadurch gewisse Empfindungen erzwingt, die Gott und seinen Eigenschaften nicht gemäß sind. Wem gebührt also der Ruhm der wahren Andacht? Nur einem Geiste, der Gott in dem wahren Lichte betrachtet, in dem er selbst sich durch die Vernunft und Offenbarung gezeigt hat; und der, zurückgezogen von der Welt und ihren Zerstreuungen, mit gesammelten

Kräften, in ernsthafter Stille, bald aus der Schrift, bald aus einem andern geistreichen Buche, bald aus seiner eigenen Kenntnis das Andenken an Gott, seine Eigenschaften, Werke, Wohltaten und Gebote oft, und wirklich in der frommen und großen Absicht erneuert, um in seinem Herzen diejenigen Empfindungen zu erwecken und zu unterhalten, welche diese Betrachtungen zu erzeugen fähig sind. Nur derjenige Christ ist andächtig, der, um diese Absicht zu erreichen, nicht allein überhaupt sondern auch insbesondere und mit Beziehung auf sich selbst alles dieses überdenkt; der diese Empfindungen, sobald er sie fühlt, gern in sich aufnimmt, sein davon erfülltes Herz zu Gott selbst erhebt, sich in eine Art des Gesprächs und näheren Umgangs mit ihm versetzt, und, als vor dem Angesichte des Allgegenwärtigen, ihm sein ganzes Herz, bald in einem anbetenden Lobe, bald in einem freudigen Danke, bald in einer kindlichen Bitte, bald in einer erneuerten Zusage eröffnet, und sich nicht nur von Gott sondern mit Gott selbst unterhält."

Gellert liebt, wie die Kirchenlehre, klare und wahre Gedanken und kennt ihre belebende Wirkung.

„Gedanke, der uns Leben giebt,
Welch' Herz vermag dich auszudenken?
Also hat Gott die Welt geliebt,
Uns seinen Sohn zu schenken." („Trost der Erlösung.")

„Gedanke voller Majestät!
Du bist es, der das Herz erhöht.
Gedanke voller Seligkeit!
Du bist es, der das Herz erfreut." („Weihnachtslied.")

Er gebraucht daher gern seine natürliche Vernunft, auch um Gott zu erkennen:

„Der Mensch, ein Geist, den sein Verstand
Dich zu erkennen leitet." („Preis des Schöpfers.")

Aber an Gottes unermeßlicher Güte und seinen Wundern findet das Erkenntnisvermögen seine Grenzen:

„So steht mein Geist vor Ehrfurcht still."
(„Weihnachtslied.")

„Hoch über die Vernunft erhöht,
Umringt mit heil'gen Finsternissen,
Füllst du mein Herz mit Majestät,
Und stillest mein Gewissen." („Trost der Erlösung.")

„Ein endlicher Verstand kann Gott nie ganz entdecken."
(„Versicherung der Gnade Gottes.")

Aus einer Predigt Gellerts teilt Johann Andreas Cramer einen größeren Zusammenhang mit, welchem folgende Stelle entnommen ist (Werke 1876, Band 10, S. 171): „Ja, spricht der Spötter, ich kann das nicht begreifen, daß Christus Gott und auch Mensch sei. Du sollst das nicht begreifen, du sollst es glauben. Wenn du die Ordnung des Heils begreifen könntest, was brauchtest du zu glauben? Die Gesetze deines Verstandes würden dich zwingen, was du begreifest, für wahr zu halten, und der Glaube wäre nicht Glaube."

Glaube ist demnach für Gellert die freiwillige Annahme der Sätze der Offenbarung, welche aber nicht gegen, sondern nur über die Vernunft gehen. Die produktive Kraft der Vernunft reicht also bis dahin, wo die Offenbarung anfängt, wo sie aber gegeben ist, betätigt die Vernunft nur noch ihr formales Vermögen. Freilich geht Gellert, wie sich bei den „Naturliedern" zeigte, in der Anerkennung der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft über Orthodoxie und Pietismus hinaus, bleibt aber mit der Anerkennung von Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens in bezug auf göttliche Dinge selbst nach erfolgter Offenbarung auf ihrer Seite. Aber innerhalb dieser Grenzen vermag der natürliche Verstand den Segen der Frömmigkeit und das Glück eines sittenreinen Lebens zu erkennen und sich davon zu überzeugen, daß beides dem Wesen des Menschen gemäß ist und ihn zu seiner Vollendung logischerweise nur fördert. So versucht Gellert seine Glaubens- und Sittenpredigt dem natürlichen Menschen annehmbar und schmackhaft zu machen, um ihr den Weg zu seinem Herzen zu bahnen:

„Sein Glück von seinem Gott begehren,
Ist dies denn eine schwere Pflicht?
Und seine Wünsche Gott erklären,
Erhebt dies uns're Seele nicht?

Sich in der Furcht des Höchsten stärken,
In dem Vertrau'n, daß Gott uns liebt,
Im Fleiß zu allen guten Werken,
Ist diese Pflicht für dich betrübt?" („Das Gebet.")

„Nimm an, Gott hätt' es uns vergönnt,
Nach unser's Fleisches Willen,
Wenn Wollust, Neid und Zorn entbrennt,
Die Lüste frei zu stillen,
Nimm an, Gott ließ' den Undank zu,
Den Frevel, dich zu kränken,
Den Menschenhaß: was würdest du
Von diesem Gotte denken?"
(„Der Kampf der Tugend.")

„Und diesen Gott sollt' ich nicht ehren?
Und seine Güte nicht versteh'n?
Er sollte rufen, ich nicht hören?
Den Weg, den er mir zeigt, nicht geh'n?"
(„Die Güte Gottes.")

„Erfülle dich, scheinst du zu wanken,
Oft mit dem mächtigen Gedanken:
Die Unschuld ist der Seele Glück.
Einmal verscherzt und aufgegeben,
Verläßt sie mich im ganzen Leben,
Und keine Reu' bringt sie zurück."
(„Warnung vor der Wollust.")

Ein solches verständiges Mahnen, Zureden und Überzeugen ist nur möglich, wenn der Mensch trotz seines Falles nicht ganz verdorben und seine Vernunft nicht ganz verfinstert ist:

„Wahr ist's, ich find' in mir noch redendes Gewissen,
In der Vernunft noch Kenntnis meiner Pflicht.
Ich kann mein Auge nie der Tugend ganz verschließen,
Und oft scheint mir ein Strahl von ihrem Licht.

Und heißt ihr Anblick mich auf seine Weisheit schließen,
Auf Güt' und Macht: so schließt nur mein Verstand.

Oft sagt mir mein Verstand, daß des Allmächt'gen Gnade
Das größte Gut, der Trost des Lebens ist."
(„Das natürliche Verderben des Menschen.")

b) Charakteristisch sind ferner die Gegenstände, mit welchen sich Gellerts Lieder befassen. Auf das *Gegenständliche*, auf die Objekte und Mittel des Glaubens, auf Gott und seine Eigen-

schaften, auf Kirche, Wort Gottes, die kirchlichen Feste und die an ihnen gefeierten Heilstatsachen beziehen sich nur 17, auf das Zuständliche, auf das Subjekt des Glaubens, auf besondere Zeiten im Leben des Frommen, auf Sünde und Buße, Trost und Glaube, Gebet, christliche Tugenden, Tod und ewiges Leben 37 von den 54 Liedern. Diese Frömmigkeit ist also überwiegend auf sich selbst, auf das Subjekt gerichtet.

Hierin unterscheidet sich Gellerts Frömmigkeit von der des älteren Protestantismus, namentlich vom Reformationszeitalter, daß dort der fromme Sinn vorwiegend auf das Gegenständliche, fast gar nicht auf das Zuständliche des Glaubens gerichtet ist.

Die schwermütige Frömmigkeit erfährt aber bei Gellert eine weitere Abwandlung, welche mit seiner reflektierenden Art zusammenhängt. Waren es im 16. und 17. Jahrhundert große, wuchtige Gefühle vom Elend der Welt und der Verworfenheit des Menschen, welche die Gemüter beherrschten, so treten hier vielmehr gefühlige, elegische, rührselige und weinerliche Betrachtungen auf, welche die Tiefe des menschlichen Verderbens und die betrüblichen Folgen des Bösen ermessen und den Sünder durch Lockung, Überredung und Rührung auf den rechten Weg zurückbringen möchten. Die ernste Melancholie ist zur weichlichen Sentimentalität geworden. Dasselbe beobachten wir aufseiten des Lebens in der Gnade. Bei jenen Älteren ein kräftiges Heilsbewußtsein, welches Mut, Ausdauer, Heldentum und Freude begründet; hier ein Zerfließen in Rührung und Tränen über Gottes Güte, Langmut, Geduld, Gnade und Barmherzigkeit.

„Wie groß ist des Allmächt'gen Güte!
Ist der ein Mensch, den sie nicht rührt?"
(„Die Güte Gottes.")

Bei einer solchen Gemütsverfassung scheint aus dem Charakter alles Männliche, Starke und Heldenhafte verschwinden zu müssen. In der Tat zeigt sich eine solche Gesinnung in der Fabel „Der Held und der Reitknecht". Hier wird der kriegerische Held weit hinter den schlichten Reitknecht zurückgestellt, welcher nur seines Herrn Tiere gewartet hat, und diesem die Seligkeit zugesprochen. Mag sein, daß hierbei die weltbürgerlichen und

weltfriedensfreundlichen Stimmungen des 18. Jahrhunderts mit im Spiele sind. Gleichwohl kennt Gellert ein Heldentum, zu welchem die Religion befähigt. In den „Betrachtungen über die Religion“ (Werke 1867, Band 5, S. 90) sagt er gegen Ende: „Wem der Tod nicht schrecklich ist, dem muß alles andre erträglich und leicht sein. Zu dieser Hoheit des Gemüts, zu diesem Heldenmute, den uns die ganze Natur, den uns Kunst und Fleiß nicht schaffen können, hilft uns die Religion.“

Allerdings ist leicht zu ersehen, daß der Heldenmut, welchen Gellert hier im Sinne hat, ein solcher des Ertragens, nicht des Handelns ist. Er kennt zwar auch den Mut, welcher dazu gehört, sich täglich zu überwinden. Aber nirgend treffen wir bei ihm den Mut, welcher die Welt und das Leben herzhaft angreift. Wir verstehen es daher, wenn Goethe in den Erinnerungen „Aus meinem Leben“ (Werke 1827, Bd. 25, S. 128) erwähnt, daß „sich doch manche Spötter fanden, welche diese weiche und, wie sie glaubten, entnervende Manier uns verdächtig zu machen wußten.“ Daß Goethe ihnen letzten Endes nicht durchaus Unrecht geben konnte, geht aus seiner ganzen Gefühlsart hervor, sowie daraus, daß er die Worte „wie sie glaubten“ als salvatio animae einschiebt und diesem Glauben im übrigen nicht widerspricht.

Das Entnervende der Gellertschen Frömmigkeit tritt besonders klar zutage in seinem bereits besprochenen „Trost eines schwermütigen Christen“. Nicht nur die Schwermut schleppt er in seinen Gnadenstand mit hinein, sondern auch seine reflektierten Gefühle, seine Sentimentalität. Wie jene so läßt ihn auch diese nicht völlig zu Glück und Seligkeit im Heilsbewußtsein kommen. Denn es ist klar, daß ein Mensch, welcher beständig das Barometer seiner Gefühle beobachtet und sich ununterbrochen den Puls befühlt, durch jede Schwankung, welche sich zeigt, beunruhigt und schließlich überreizt werden muß. Hier wird die Frömmigkeit, welche sich vorwiegend auf das Subjekt richtet, geradezu krankhaft.

Die Sentimentalität ist die Knochenerweichung der gesunden Gefühlswelt, und man versteht, daß ein Mensch wie Goethe davon nicht erbaut wurde und zu gesunden, starken und einfachen Ge-

fühlen zurücklenkte (a. a. O. S. 117): „Besonders aber war es ein Unglück, daß Gellert sich nicht der Gewalt bediente, die er über uns hätte ausüben können. Freilich hatte er nicht die Zeit, den Beichtvater zu machen, und sich nach der Sinnesart und den Gebrechen eines jeden zu erkundigen; daher nahm er die Sache sehr im ganzen und glaubte, uns mit den kirchlichen Anstalten zu bezwingen; deswegen er gewöhnlich, wenn er uns einmal vor sich ließ, mit gesenktem Köpfchen und der weinerlich angenehmen Stimme zu fragen pflegte, ob wir denn auch fleißig in die Kirche gingen, wer unser Beichtvater sei, und ob wir das heilige Abendmahl genössen? Wenn wir nun bei diesem Examen schlecht bestanden, so wurden wir mit Wehklagen entlassen; wir waren mehr verdrießlich als erbaut, konnten aber doch nicht umhin, den Mann herzlich lieb zu haben."

Goethe trat mit seiner Ablehnung der Sentimentalität oder Gefühlsweichlichkeit in Gegensatz zu einer ganzen Richtung, welche damals die Gemüter beherrschte; und Gellert teilte seine Gefühligkeit mit vielen seiner Zeitgenossen, selbst wenn diese im Unterschiede von ihm ausgesprochen rationalistisch gesonnen waren. Der Rationalismus aber ist im Grunde optimistisch oder „leichtmütig" gestimmt.

Dagegen unterschied er sich vorteilhaft von den Pietisten. Während diese bis zum Äußersten einen Bußkampf, ja Bußkrampf zu erzwingen suchten, nach dem Durchbruch der Gnade in überschwenglichen Gefühlen der Erlösung schwelgten und in ihre Sitten asketische, weltflüchtige Züge aufnahmen, findet sich bei ihm nichts von allen diesen Gewaltsamkeiten; er bewahrt sich die unschuldige Freude an der Schöpfung, in welcher er Gott findet, und — in den Fabeln wenigstens — ein gutmütig schalkhaftes Lächeln über die Torheiten der Welt. Seine Sittlichkeit ist nüchtern und praktisch.

Diesen Charakter trägt auch die Gefühlsseite seiner Frömmigkeit im Unterschied von den extremsten Formen des Pietismus. Zwar spielt das Gefühlsleben für seine Religiosität eine beherrschende Rolle. Was sich ihm nicht in frommes Gefühl umsetzt, bleibt ihm nur ein kalter Gedanke. Und wenn die Gefühle

der Beseligung nicht anhalten und nicht dauernd die Leidensgefühle des Lebens aufwiegen, so ist er ein gänzlich unglücklicher und verlorener Mann. Trotz dieses Wertes der frommen Gefühle treibt er sie niemals zur Überschwenglichkeit, zu konvulsivischen Zuckungen, zur Selbstvergessenheit. Und wenn er gleich weint, so sind seine Tränen doch nicht das krampfhafte Schluchzen des Sünders, in welchem die Gnade durchbricht, sondern ein sanftes und freies Hinschmelzen des Herzens in seliger Rührung. Demgemäß sind auch seine Andachtsübungen und seine Sonntagsheiligung gänzlich frei von Gefühlsfanatismus und asketischer Strenge.

„Von der Vortrefflichkeit und Würde der Andacht" (Werke 1867, Band 5) S. 150 wurde bereits mitgeteilt (oben S. 87 f.). Hier mögen noch ein paar Stellen derselben Abhandlung Platz finden.

(S. 153): „Die Andacht erfordert, daß wir unsere Sinne von den gewöhnlichen Gegenständen abziehen, unsere Gedanken sammeln, unsere Lüste schweigen heißen, und uns über die sichtbaren Dinge erheben. Zu dieser Beschäftigung gehört Gewalt über sich selbst, Begierde nach Licht und Wahrheit, Achtsamkeit des Verstandes, und Schärfe der Einbildungskraft. Warum glaubt man denn, daß andächtige Seelen meistenteils einfältige und unwissende Seelen sind? Wir halten ja denjenigen nicht für einfältig, der, seinem Amte wohl vorzustehen, sich oft die Pflichten seines Amtes mit einer gewissen Stille des Geistes vorstellt, und seinen Vergnügungen entsagt, um die Wichtigkeit und die Forderungen seines Berufs in ihrem ganzen Umfange zu betrachten." (S. 154): „Eine der vornehmsten Pflichten der Andacht ist die Prüfung unsers Herzens. Niemand kann Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, zu ihm um Vergebung rufen, sich seinen Beistand ernstlich erbitten, noch sich der Erlösung seines Sohnes getrösten, und sein Gewissen durch den Glauben beruhigen, ohne den Willen Gottes, der unsere Heiligung ist, auf sich selbst zu beziehen, und seine vielfältigen Abweichungen von diesem Willen zu überdenken. Aber sein Herz, das natürlicherweise, aus Stolz und Eigenliebe, die Prüfung flieht, aufrichtig erforschen, in seine geheimen Absichten eindringen, und seine Neigungen, nach dem

Gesetze der Vernunft und des Gewissens, und nach den Aussprüchen der Offenbarung, streng beurteilen, ist gewiß keine Frucht der Einfalt.“ (S. 155): „Man stelle sich noch die Früchte und Absichten der Andacht vor, um ihr Edles und Großes kennen zu lernen. Ihr Nutzen ist nichts Geringeres, als das Wachstum der Weisheit und Tugend, des Glaubens und der Liebe, des Eifers zum Guten, und der Abneigung gegen das Böse. Durch die Andacht erwecken wir das Vertrauen auf Gott, stärken unsern Mut in Gefahren, versichern uns des Trostes im Elende und der Mäßigung im Glücke, befestigen unsere Ergebung in alle Ratschlüsse der Vorsehung von unsern Schicksalen, von unserm Leben und Tode.“ (S. 158): „Wenn der Christ des Morgens den Gedanken mit Überzeugung gedacht hat: Gott lebt, Gott regieret die Welt, nichts ist so geringe, das nicht unter seiner Anordnung oder Zulassung stehe, er hat die Haare auf deinem Haupte gezählt, und denen, die ihn lieben, soll alles zum Besten dienen: so wird dieser Gedanke, wenn er ihn des Tages bei einer bevorstehenden Gefahr, oder einem zu erduldenden Verluste, wieder in seiner Seele erneuert, auch seine Kraft an ihm äußern. Er wird ihn beherzter und gelassener machen, wenigstens dem Unmute und der Trostlosigkeit wehren, und sie nach und nach besiegen.“ (S. 159): Ein solches Mittel sorgfältig, oft, mit redlichem Herzen, in Unterwerfung gegen Gott anwenden und also andächtig sein, dieses wird stets ein Kennzeichen eines edlen und weisen Herzens bleiben; so wie die Geringschätzung und Unterlassung dieses Mittels ein sinnliches und niederträchtiges Herz verraten wird. Ich will zu dieser Betrachtung noch einige Anmerkungen über die Art und Zeit der Andacht hinzusetzen. Wie oft wir diese Pflicht ausüben sollen, hat uns die Schrift nirgends befohlen. Allein wenn sie uns ermahnet, daß wir am Gebete anhalten, daß wir immerdar beten sollen; so verlangt sie offenbar, daß wir oft andächtig sein sollen. Wir sind freilich nicht hier, um unser Leben nur in andächtigen Betrachtungen zuzubringen. Gott ... hat ebenso wohl befohlen zu arbeiten, als zu beten. Es kann also nicht sein Wille sein, daß wir der Andacht so pflegen sollen, daß wir die Geschäfte des Lebens

darüber vergessen. Die Mutter, die für ihr Haus sorgen, Kinder erziehen, und ihrem Manne die Last seines Berufs erleichtern soll, und es doch für ihre Pflicht hält, den größten Teil des Tages der Andacht zu widmen, versteht das Gebot der Andacht unrichtig, und hebt offenbar den Nutzen und Einfluß derselben auf. Sie sollte andächtig sein, um eine desto sorgfältigere Mutter und Gattin zu werden, und sie wird eine schlechtere Mutter, um andächtig zu sein."

Man vergleiche hierzu Gellerts Fabel „Die Betschwester", welche vor lauter Andacht die Werke der Nächstenliebe unterläßt.

(S. 160): „Weder die Länge noch die Kürze kann überhaupt unserer Andacht einen Wert geben. Unser Erlöser hat die langen Gebete verboten, aber nicht ohne Ausnahme. Er selbst hat zu gewissen Zeiten lange im Gebet verharret. Ich glaube also, daß es kein gutes Kennzeichen unseres Herzens ist, wenn wir immer nur kurze Augenblicke zu unserer Andacht finden können."

(S. 161): „Da wir nicht zu aller Zeit gleich geschickt sind, unsere Gedanken zu Gott zu erheben; so wird es keine notwendige Pflicht sein, seine Andacht an gewisse bestimmte Stunden zu binden. Allein, da wir leicht diese Übung ganz unterlassen, wenn wir uns keine Gesetze vorschreiben; so würde es auch eine Vernachlässigung der Andacht sein, wenn man gar keine gewisse Zeit für sie aussetzen wollte. Der Anbruch des Tages und die feierliche Stille der Nacht scheint uns vorzüglich zu diesem Geschäfte einzuladen."

An diese Ausführungen Gellerts mögen sich die Nachrichten Johann Andreas Cramers über Gellerts fromme Übungen und Sonntagsheiligung anschließen (Werke 1867, Band 10, S. 175): „Schon zu der Zeit (seines Hofmeisteramtes) war er in der Abwartung des Gottesdienstes so gewissenhaft, daß er des Sonntags, den er in seinem ganzen Leben seiner göttlichen Bestimmung gemäß anzuwenden gesucht hat, ohne die äußerste Notwendigkeit nicht einmal einen Brief geschrieben haben würde. Es kränkte ihn schon, wenn er hörte, daß man an diesem Tage einen Boten von einem Orte zum andern abfertigen wollte; eine Gewissenhaftigkeit, die bei einem ausgebreiteteren Ansehn der wahren

Frömmigkeit niemand für sehr übertrieben achten würde. Seine frommen Gedanken über die Nützlichkeit einer gewissenhaften Feier dieses Tages verdienen hier angeführt zu werden. »Wir gehen«, sagt er (Unvollständige Nachrichten) »mit dem Sonntage zu leichtsinnig um, und ich bin überzeugt, eine frömmere Anwendung desselben sei zum Wachstume in der Religion und Gottseligkeit ein unentbehrliches und zugleich das beste Mittel. An diesem Tage sich von allen irdischen Geschäften losreißen, sein Herz prüfen, zum Himmel erheben, dasselbe mit den Wahrheiten des Glaubens nähren und stärken, heißt, es auf die ganze Woche stärken, nnd sich zur rechtschaffenen Ausübung seines Berufs vorbereiten. Wer den Sonntag würdig feiert, wie kann der wohl die übrigen Tage unwürdig zubringen? ... Vergiß an diesem Tage die Kleinigkeiten der Erde. Sei ganz der Religion und dem Himmel gewidmet! Fühle die Wohltaten Gottes, das Glück frommer Freunde und ihrer Gespräche, die Freuden der Natur und ihrer Wunder.«" (S. 272): „In den äußerlichen Bezeugungen seiner gottseligen Gesinnung entfernte er sich von dem Gepränge derjenigen Frömmigkeit, die mehr Verstellung als Ernst, oder doch nicht demütig und lauter genug ist. Er konnte zwar durch ein äußerliches frommes Betragen leicht eingenommen werden, und zu viel Vertrauen in die Leute setzen, die sich dadurch seiner Gewogenheit zu versichern suchten, und es mußten sehr deutliche Erfahrungen sein, wenn er von seinem ihnen günstigen Irrtume zurückkommen sollte. Dem ungeachtet hinderte ihn dieses nicht, ein wahres Mißfallen an denen zu haben, die in stolzer Enthaltung von gleichgültigen Dingen und erlaubten Ergötzlichkeiten ihre Frömmigkeit durch äußerliche Mienen, durch besondere Ausdrücke und durch eine ihnen eigene Sprache zu erkennen gaben, dabei andere verachteten, oder sich doch einen besonderen Vorzug vor ihnen beilegten. Sein Eifer in der Abwartung des öffentlichen Gottesdienstes war außerordentlich, und er blieb sich darinnen bis an das Ende seiner Tage immer gleich. Er besuchte nicht allein den sonntäglichen, sondern auch den wöchentlichen Gottesdienst so regelmäßig und unausgesetzt, daß , seines schwächlichen Zustandes ungeachtet, keine noch so

rauhe Witterung davon abhielt.“ (S. 273): „So wichtig ihm der öffentliche gottesdienstliche Unterricht war, mit so ernster Andacht nahm er an der feierlichsten äußerlichen Handlung der Religion, an dem Abendmahl, teil. Seit vielen Jahren hatte er dasselbe in der Lazarethkirche empfangen. Nachdem aber mit dem dasigen Prediger eine Veränderung vorgegangen war, wendete er sich zu der Nikolaikirche in der Stadt. »Ich will mich nun«, sagte er zu seinem Thalemann, »mit einer großen Gemeine vereinigen; denn ich fürchte beinahe, Unrecht zu haben, daß ich zeither in diesem Teile des öffentlichen Gottesdienstes nicht sichtbar genug gewesen bin. Als ein öffentlicher Lehrer der Jugend bin ich verbunden, sie auch hierinnen durch ein Beispiel zu erbauen«.“ (S. 274): „Ebenso eifrig und gewissenhaft war Gellert auch in seinem häuslichen und geheimen Gottesdienste, bei welchem er sich besonders im Gebete übte, und täglich brünstiger darinnen zu werden suchte, weil er von dem Segen und Einflusse desselben in die Frömmigkeit und Tugend diejenigen hohen Begriffe hatte, welche wahre Verehrer Gottes zu allen Zeiten davon gehabt haben. »Ich«, sagt er von sich selbst, »bin mit keiner Zeit meiner jüngern Jahre mehr unzufrieden, als mit derjenigen, in welcher ich die Pflicht des Gebets vernachlässigt habe, und ich erinnere mich sehr wohl, daß, wie mein Eifer am Gebete abnahm, unerlaubte Neigungen zunahmen. Es ist deswegen seit vielen Jahren mein Gebrauch gewesen, mir des Morgens, wenn ich die Schrift las, eine oder die andere Stelle auf ein Papier, das ich bei mir liegen hatte, aufzuzeichnen, und dieses Papier bei mir zu tragen, um mich ihrer des Tages im Stillen zu erinnern. Gemeiniglich wählte ich eine Stelle, die mein Herz am nötigsten hatte, je nachdem es Hoffnung oder Schrecken, Freude, Demut, Zufriedenheit oder dergleichen Regungen bedurfte. Denn solche Stellen begeistern in stillen Augenblicken zu einem Gebete, das sich für unsere Umstände vorzüglich schickt, und erhalten uns zugleich in der nötigen Wachsamkeit.« Zur Erleichterung der Übung in der Gottseligkeit und in seinen andern Pflichten hielt er seit dem Jahre 1752 Tagebücher über sich selbst, weil er ein Journal, worinnen man seine Tugenden mit ihren Abwechs-

lungen und seine Fehler, wie er sich ausdrückte, mit Aufrichtigkeit und als vor den Augen Gottes bemerkt, für ein vortreffliches Mittel hielt, zur Erkenntnis seiner selbst zu gelangen, und den Eifer, besser zu werden, immer mehr zu stärken. ... Einige dieser Anmerkungen bestehen in Klagen über seine unruhigen und ängstlichen Gedanken, über die Versuchungen sündlicher Neigungen, über seine Trägheit zum Gebete, über die Zerstreuungen, die ihn darinnen störten, in den Beobachtungen der Unempfindlichkeit, die er gegen die Wahrheiten der Religion zu haben glaubte, der Unruhe, die er dabei empfand, des Widerstandes, den er derselben tat, und zugleich in ernstlichen Bezeugungen seines Mißfallens an seiner eigenen Unvollkommenheit. Andere bestehen in Ermunterungen seiner selbst zu einem getrosten Mute, zum Vertrauen auf Gott, und zur Zufriedenheit mit ihm, oder in Betrachtungen, wie er seine Tage angewendet habe. Zuweilen sind sie Erinnerungen seiner guten Entschließungen, eifrig in der Religion, treu in seinem Amte, demütig bei dem Lobe der Menschen, empfindsam und mitleidig gegen die Leiden anderer Menschen liebreich und wohltätig gegen die Dürftigen zu sein; zuweilen sind es dankbare Erinnerungen an die göttlichen Wohltaten, an die freudigen Empfindungen, die er von den Lehren der Religion hatte, an die heitern und aufgeklärten Stunden, worin er mehr Lust zu gottesdienstlichen Übungen oder zu seinen Arbeiten empfand, oder ernstliche Bestrafungen seiner Fehler, seiner Ungeduld, seiner Hitze in Gesprächen, und seiner Neigung zur Eitelkeit, oder einige bald längere, bald abgebrochenere Gebete und Wünsche um Gnade, um Hilfe, um Trost und um größere Freudigkeit. So frei diese Anmerkungen von der eiteln Selbstgefälligkeit sind, von welcher sich die Eigenliebe des Menschen in dergleichen geheimen Geschichten seiner selbst leicht überschleichen lassen kann, so deutlich sieht man einen Mann darinnen, dem es mit der Gottseligkeit so sehr ernst sei, als mit dem Heile seiner Seele und der wahren Glückseligkeit."

Endlich sei noch als Beleg für die reflektierte, „sentimentale Dichtung" Gellerts folgende Stelle mitgeteilt (S. 208): „Diese Arbeit (die Dichtung seiner geistlichen Oden und Lieder) war

ſeinem Herzen die feierlichſte und wichtigſte, welche er in ſeinem Leben unternommen hatte. Niemals beſchäftigte er ſich mit derſelben, ohne ſich ſorgfältig darauf vorzubereiten und ohne mit allem Ernſte ſeiner Seele ſich zu beſtreben, die Wahrheit der Empfindungen, welche darinnen ſprechen ſollen, an ſeinem eigenen Herzen zu erfahren. Er wählte ſeine heiterſten Augenblicke dazu, machte auch zuweilen einen Stillſtand in dieſer Arbeit, in der Abſicht und Erwartung, die Geſinnungen, die er durch ſeine Lieder in ſeinen Mitchriſten wecken wollte, in ſeiner Seele ſtärker werden zu laſſen.“

c) Die altproteſtantiſche peſſimiſtiſche Grundſtimmung erfährt bei Gellert, wie wir ſahen, inſofern eine Milderung, als er in ſeinen Fabeln die Teufeleien und ſittlichen Verkehrtheiten der Welt trotz ernſteſter Rügen des Böſen doch zugleich als Torheiten und Narrheiten der Menſchheit von ihrer komiſchen Seite zu nehmen weiß. Auch hierbei rechnet er auf den natürlichen Verſtand und ein natürliches Schamgefühl des Menſchen, welcher durch die Einſicht nicht nur in das Verkehrte, ſondern auch in das Lächerliche der Sünde von ſeinem falſchen Wege abgebracht werden ſoll. Gleichwohl weiß er, daß der Menſch nicht von ſich aus und ohne Gott aus ſeiner natürlichen Verderbtheit zu einem reinen ſittlichen Handeln gelangen kann. Wenn auch dem Menſchen einige gute Triebe verblieben ſind, welche ſein Herz auf Gott und Tugend richten könnten, ſo ſind ſie doch an ſich zu ſchwach und bedürfen der göttlichen Stärkung:

„O Gott, laß deine Güt' und Liebe
Mir immerdar vor Augen ſein!
Sie ſtärk' in mir die guten Triebe,
Mein ganzes Leben dir zu weih'n.“

(„Die Güte Gottes.“)

Hier wird aber eine Abwandlung der Auffaſſung ſichtbar, welche wiederum für Gellerts Frömmigkeit bezeichnend iſt. Die großen Heilsveranſtaltungen Gottes, ſo ſehr er ſie auch als objektive Heilstatſachen in ſeinen Liedern für Weihnacht, Paſſion, Oſtern und Himmelfahrt zu beſingen ſucht, kommen für ihn trotzdem nicht zuerſt mit dem objektiven, rein für ſich ſeienden Wert

in Betracht, welchen ihnen die altprotestantische Kirchenlehre zuschreibt. Die Menschheit ist durch das Blut Christi nicht einfach erlöst, sondern die göttlichen Heilsveranstaltungen sollen auf Verstand und Gefühl des natürlichen Menschen wirken und durch diese psychologische Vermittlung den Willen umgestalten. Denn in dem neuen Herzen besteht das Heil des Christen. Der Wert der Heilstatsachen besteht nicht darin, daß sie objektive Veranstaltungen zur Versöhnung von Gott und Mensch sind, sondern in dem, was ihre andächtige Betrachtung im Menschenherzen wirkt. Diese Stellung zu den Heilstatsachen entspricht genau dem subjektiven, reflektierenden und sentimentalen Charakter der Gellertschen Frömmigkeit. Und wenn diese Wirkung der Heilstatsachen möglich sein soll, so müssen in dem natürlichen Menschen noch Funken des Guten, noch „gute Triebe", ein leidlich klarer Verstand und ein empfängliches Gefühl vorhanden sein. Diese Keime des Guten, welche von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen herrühren, werden durch die Veranstaltungen der göttlichen Liebe geweckt, benutzt und gestärkt, um den Menschen auf den Pfad der Frömmigkeit, des Glücks und der Tugend zu führen.

Grundsätzlich beruht deshalb für Gellert alles sittliche Handeln auf dem Gottesbewußtsein; das letzte und entscheidende Motiv zur Sittlichkeit ist immer die Religion, und ohne die Religion gibt es gar kein sittliches Handeln. Gellert sagt (Werke 1867, Band 10, S. 179): „Das Lesen der alten Philosophen kömmt mir gefährlich vor, weil es eher stolz als weise und gut machen kann. Ihre Sittensprüche sind vortrefflich und bereden das Herz, daß es auch von selbst vortrefflich werden könne. Der Verstand freut sich über die Tugend, die sich der Mensch selbst geben kann; aber das Gewissen widerlegt sehr bald das stolze System, wenn das Herz versucht, durch seine eigene Kraft fromm zu werden. Seneca ist stellenweise oft meine Bewunderung gewesen. Las ich ihn im Zusammenhange, so ward er mir nicht selten gleichgültig, und, las ich einige Stunden nacheinander, sogar ekelhaft. Gleichwohl war Seneca ein großes Genie; aber wo er klein ist, wird er es durch die Einförmigkeit seines ausschweifenden Witzes

und seine so ängstliche Jagd nach dem Sinnreichen. Man sollte die Alten hauptsächlich wegen ihrer meisterhaften Geschicklichkeit schön zu denken und zu schreiben preisen; aber in den Lobsprüchen, die man ihrer Sittenlehre gibt, weniger verschwenderisch oder behutsamer sein. Sie erniedrigen, ohne daß man es merket, bei jungen Leuten die Moral der Religion, gegen deren Ausübung die gleichgültige und schläfrige Art ihres Vortrags uns schon in der Kindheit gleichgültig macht. ... Warum unterlassen so viele junge Leute das Gebet, gutgesinnte junge Leute, wenn sie nicht heimlich glauben, daß sie sich selbst zur Tugend genug sind? Es ist eine elende Scham, wenn man sich einer höheren Hilfe schämet".

Man vergleiche auch folgende Verse:

„Lebt seine Lieb' in meiner Seele,
So treibt sie mich zu jeder Pflicht."

(„Die Güte Gottes.")

„Wenn zur Vollführung deiner Pflicht
Dich Gottes Liebe nicht beseelet:
So rühme dich der Tugend nicht,
Und wisse, daß dir alles fehlet.

(„Von der Quelle der guten Werke.")

„Wenn ich noch oft aus Stolz nach Tugend strebe,
Aus Menschenfurcht mich Lastern nicht ergebe;
Was ist dann meine Frömmigkeit?" („Demut.")

Die psychologische Vermittlung, durch welche die Tatsachen der Religion auf das Herz und dadurch auf die Sittlichkeit des Menschen einwirken, sind so mannigfaltig wie es die einzelnen Fälle und Anlässe dazu sind. Aber ein Motiv steht namentlich im Vordergrunde, das der Dankbarkeit gegen Gottes Güte. In dem bekannten Liede von der „Güte Gottes" wird die Verpflichtung und der Antrieb zum sittlichen Handeln in der Dankbarkeit gegen die erfahrene Gottesgüte gefunden. Aber diese Dankbarkeit wird ihrerseits mehr als Gefühlserregung durch sinnende Betrachtung der rührenden Güte Gottes geweckt, denn daß wir uns von Gott und seiner Macht unmittelbar erfüllt und zum Guten befähigt wüßten. Das Dankbarkeitsgefühl weckt Gegenliebe gegen

Gottes Liebe und wird so der Hebel zum Guten. Das ist also etwas anderes als wenn z. B. auf reformiertem Boden die Lehre „von des Menschen Dankbarkeit" ausgebildet und geltend gemacht wurde.

Man dürfte kaum umhin können, hier eine gewisse Schwäche zu bemerken. Denn indem man Gottes Güte betrachtet und sie dabei rührend findet, wird eigentlich die göttliche Güte, Fürsorge und Weltregierung ein wenig ad hominem herabgezogen, Gott und seiner Güte an ihrer erhabenen, unendlichen Größe etwas Abbruch getan und vom Menschen und seinem Erdenleben eine übertriebene Wichtigkeit gemacht. Das entspricht aber dieser Frömmigkeit, welche andauernd mehr mit sich, dem Subjekte, als mit dem Objekte des Glaubens beschäftigt ist. Daß diese Wirkung aber völlig unbeabsichtigt ist, ja sogar dem Willen dieser Frömmigkeit geradeswegs zuwiderläuft, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Das ist aber die notwendige Folge der Sentimentalität, welche sich nicht nur für alles Gefühlsleben insgesamt, sondern auch für das fromme, insbesondere an diesem Punkte, als schädlich erweist. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß alles Objektive in der Religion immer subjektiv aufgefaßt werden muß, wenn es Bestandteil eines Glaubens, einer Frömmigkeit werden soll. Aber der Fehler liegt bei der Gellertschen Frömmigkeit darin, daß die subjektive Vermittlung durch sentimentale, d. h. ungesunde Gefühle geht, wenn auch lebhafte, so doch krankhafte, übermäßig reflektierte Gefühle, Rührung, Tränen, selige Tränen, wonnige Schmerzen.

Feuchtersleben urteilt (Zur Diätetik der Seele, Kap. 6): „Rührung ist belebend, solange sie Bewunderung ist; wenn sie znm Mitleid wird, zieht sie uns herunter und wird schwächend."

Davon kann eine Wirkung auf die Moral, so edel diese auch begründet und gedacht ist, nicht ausbleiben. Die von Gellert unermüdlich empfohlene Barmherzigkeit gegen die Dürftigen macht vielfach den Eindruck einer natürlichen Weichheit und Gutmütigkeit, ja einer gewissen sittlichen Schlaffheit, um nicht zu sagen Feigheit. Die „Fabeln und Erzählungen" bieten hierfür manche Belege:

„Ich konnte mich der Wehmut kaum erwehren,
Weil ich etwas mitleidig bin.
Ich gab ihm in der Angst den halben Gulden hin,
Für welchen ich die Neugier stillen wollte,
Und ging, damit er mich nicht weinen sehen sollte.“

(„Der arme Greis.“)

„Sie ward durchdrungen von Erbarmen
Und fühlte recht des Armen Not.
Sie weinte, ging und gab dem Armen
Ein großes Stück verschimmelt Brot.“ („Die Guttat.“)

Sein Mitleid ist weich, es weint bald und versetzt seine Seele in einen Zustand der Verwirrung, der Angst. Das dürfte aber wohl kaum die richtige Verfassung für ein klares sittliches Handeln sein. Und wofern das Handeln nicht unmittelbar einer Gefühlsaufwallung entspringt, wird es durch Überlegungen geleitet, welche aber keineswegs durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmt sind. Für das damalige sittliche Bewußtsein mochte das Almosen, aus Rührung und mit Tränen des Mitleids gegeben, weniger bedenklich scheinen als heute, wo wir überzeugt sind, daß das Almosen fast regelmäßig mehr ethischen und materiellen Schaden als Nutzen stiftet, wo wir wissen, daß dem Dürftigen nicht durch eine hingeworfene Münze geholfen werden kann, sondern nur dadurch, daß wir ihn möglichst auf eigene Füße stellen, damit er durch eigene Arbeit über seine augenblickliche Notlage hinauskomme und ein gesundes Glied am Organismus der menschlichen Gesellschaft werde.

Wie sehr übrigens auch Gellerts moralische Vorlesungen auf Rührung angelegt waren, belegt Cramer in seiner Lebensbeschreibung (Band 10, S. 251): „Die Tränen, welche sie seinen Zuhörern ablockten, bezeugten, wie sehr nicht allein der Inhalt und der sanfte Reiz seines Ausdruckes, sondern auch der persönliche Wert des Mannes, der sie hielt, rührten.“

Noch auf eine psychologische Vermittlung sei hier hingewiesen. Sie findet sich in derselben Schrift, in dem Berichte über die letzten Lebens- und Leidensstunden Gellerts (S. 265): „Einmal als seine Schmerzen aufs höchste zu steigen schienen, seufzte er: ‚Ach, welche Schmerzen!‘, setzte aber gleich hinzu: ‚Doch was sind sie gegen diejenigen, welche mein Erlöser erduldet hat! Er

wurde unter den Seinigen verspeit, und mich Unwürdigen, mich ehret mein Fürst!'"

Man hätte erwarten können, daß die Erinnerung an die Leiden des Erlösers dazu hätte dienen sollen, ihn der Vergebung der Sünden und der Verheißung der Seligkeit zu versichern. Davon findet sich aber nichts. Vielmehr bewirkt diese Erinnerung hier Gefaßtheit im Schmerz und Demut bei der Ehrung durch den Kurfürsten, welcher an Gellerts Leiden den innigsten Anteil nahm. Und die Heilstatsache der Leiden Christi wird ihm so zum Heile.

Bei Gellert wirken die religiösen Vorstellungen durch Überlegung und Gefühl auf den Willen. Da aber, wie sich zeigte, eines dieser Mittelglieder bei ihm, nämlich das Gefühl, als krankhaft zu beurteilen ist, so kann davon eine Wirkung auf den Willen nicht ausbleiben. Die reflektierten, sentimentalen Gefühle vermögen nicht, einen eisernen Willen zu begründen. Vielmehr muß der Wille ebenso schwankend und kränklich bleiben, wie es die Gefühle sind, welche ihn bestimmen. Das ist Gellert nicht ganz unbewußt geblieben und führt bei ihm, trotz aller selbstverständlichen Betonung eines guten und reinen Willens, doch zu einer auffälligen Unterschätzung der Leistungsfähigkeit der Willenskraft. Außer seiner persönlichen Erfahrung mag ihn noch die protestantische Lehre vom unfreien Willen mehr oder minder bewußt dazu bestimmt haben. Gleichwohl sind manche Ausführungen in Gellerts seelendiätetischer Schrift „Von den Trostgründen wider ein sieches Leben" in erster Linie von psychologischem Interesse.

(Werke 1867, Band 5, S. 30): „Wenn die Unruhe der Seele nur in gewissen Vorstellungen des Geistes bestünde: so ließe sichs leicht begreifen, wie eine Vorstellung durch die andere könnte vermindert werden. Allein diese Unruhe ist mit einer Empfindung verknüpft. Und wie wird sie durch eine bloße Vorstellung des Verstandes können unterdrückt werden? Orgon ist zum Exempel lange Zeit mit heftigen Steinschmerzen geplagt. Seine Seele leidet mit, weil sein Körper leidet. Der Andere, der seinen körperlichen Schmerzen nicht wehren kann, will doch

die Bangigkeit seiner Seele lindern. Er will ihn trösten, und zwar durch die Vorstellung einer Wahrheit. Er sagt ihm in der stoischen Sprache, daß die Schmerzen des Leibes kein Übel wären, und daß der Besitz des wahren Guten nur in der Tugend bestünde. Wer diese hätte, der wäre von allen Übeln frei. Ich will annehmen, daß Orgon diesen Satz glaubt. Was wird entstehen? Sein Verstand sagt ihm, daß er nicht unglücklich ist, und seine Empfindung behauptet, daß er's ist. Er will die trüben Wolken seines Geistes durch das Licht der Wahrheit brechen, und es steigen aus seiner Empfindung stets neue auf. Er will es gern glauben, daß er nicht elend ist, und er wird doch genötigt, es für wahr zu halten. Was hilft mir's, daß man mir sagt, der Schmerz ist kein Übel? Hört deswegen mein Gefühl auf? Wenn also durch die bloße Vorstellung in Gedanken kein Schmerz, den ich wirklich fühle, aufgehoben oder gelindert werden kann, so ist kein Weg des Trostes übrig, als daß ich Empfindungen mit Empfindungen vermindere oder vertreibe. Das heißt, wenn ich meinem Verstande nicht solche Wahrheiten vorhalten kann, die eine angenehme Empfindung in meiner Seele wirken: so werde ich ihren gegenwärtigen Schmerz nie vermindern. Irre ich nicht, so ist dieses die wahre Gestalt des Trostes. Die Erfahrung mag Zeuge sein. Philemon hat tausend Taler verloren. Er sieht dieses Geld für ein notwendiges Stück seiner Zufriedenheit an. ... Man mache ihm hingegen Hoffnung, daß er die verlorenen tausend Taler zweimal, oder daß er wenigstens ebensoviel bald wiedergewinnen werde, so wird er sich leicht zufrieden geben. Und woher dieses? Man hat Empfindungen mit Empfindungen bestritten."

Zu diesen Ausführungen Gellerts vergleiche man seine Fabel „Epiktet".

So zweifellos Gellerts Forderung zutrifft, man müsse Gefühle (Empfindungen) mit Gefühlen (Empfindungen) bestreiten; und so zweifellos das Eintreten angenehmer Vorstellungen und damit angenehmer Gefühle in das Bewußtsein auf den Willen günstig einwirken muß, so zweifellos ist auch das Umgekehrte, daß der Wille nicht minder Herr über die Vorstellungen und Gefühle

sein muß, so daß ein starker Wille nicht von Gefühlen abhängt, sondern sie bestimmt. Was in dieser Hinsicht möglich ist, lehre ein Gegegenstück aus Feuchterslebens Diätetik der Seele, Kap. 4:

„Der echte Stoizismus, gewiß von den vorchristlichen Lehren die reinste, erhabenste, wirksamste, und die sich die größte Anzahl praktischer Schüler erworben hat — er hat uns tatsächlich bewiesen, was ein starker Wille vermag. Denn niemand wähne, daß die kalten Syllogismen der Schule den Schüler der Stoa gestählt haben; es war die Kraft des Wollens, welche die sittlichste aller heidnischen Lehren in ihm hervorrief —, was jene Wunder wirkte, die nun ein willenloses Geschlecht mit den Märchen der müßigen Scheherazade zugleich bewundert. Das Raisonnieren kommt immer erst nach dem Erfahren; noch nie ist eine Erfahrung durch Raisonnement erzeugt worden, wenn man nicht ein totgeborenes, krüppeliges Experiment Erfahrung nennen will. Wenn jener stoische Philosoph, von dem Cicero erzählt, in Gegenwart des großen Pompejus, als er den Satz zu beweisen suchte, „daß der Schmerz nichts Böses sei", dadurch an seinem eigenen Körper einen heftigen Gichtanfall überwältigte und sich diesen gleichsam an die Füße herabdemonstrierte — war es da die nüchterne Demonstration — war es nicht vielmehr das lebendige Gefühl ihrer Bedeutung, das jenes Wunder wirkte? Erst lehrt die Stoa durch große Beispiele ihre Jünger wollen, dann sahen diese, daß es ging, machten Betrachtungen darüber, und hinterließen uns endlich den einfach großen Ausspruch: ‚Der Geist will, der Körper muß'."

Gellert verkannte nicht die Macht, welche ein sittlich bestimmter Wille über die Gefühle ausüben kann. Sein Wille zur Seligkeit greift bewußt nach beseligenden Vorstellungen und sucht sie festzuhalten trotz des Leidens. Da aber der Glaubensinhalt, weil von Gott geoffenbart, richtig und ewig wahr ist, so ruhen die Gefühle, welche er im Christen erweckt, auf einem ewigen Wahrheitsgrunde und haben dadurch die Kraft, alles Unlustgefühl eines siechen Lebens aufzuwiegen.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Lic. Emanuel Hirsch
Privatdozent in Bonn

Randglossen zu Luthertexten

A. Die disputatio de viribus et voluntate hominis sine gratia 1516.

I. Wie sehr die disputatio de viribus et voluntate hominis sine gratia noch der Durcharbeitung bedarf, ist mir zuerst klar geworden am Schluß des zweiten Corollariums zur zweiten These (W. A. 1, 148, 29 ff. vgl. E. A. var. arg. 1, 251)[1]. Der Text der W. A. befriedigt hier nicht. An einer Stelle hat sie gar, was Stange (Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig Deichert 1904, S. 7 Anm. 8) mit Recht rügt, den Text Loeschers durch eine Konjektur noch mehr verdorben. Man muß (wie die E. A. ganz richtig stehn gelassen hat) in Zeile (künftig = Z.) 32 lesen: dicit autem proprie 'Domine' ille usw. Ferner ist aber der W. A. in Z. 31 die nicht weit abliegende

1) Zitate aus dem ersten Band der W. A. künftig nur mit Seiten- und Zeilenzahl ohne weiteren Zusatz.

Verbesserung spiritu sancto für ipso (das nur ein Lesefehler für die übliche Abkürzung ist) entgangen, selbstverständlich hat doch 1 Kor. 12, 3 ursprünglich im genauen Wortlaut dagestanden. Und damit ist denn klar geworden, daß die unmittelbar auf diesen Spruch folgenden Worte (dominus aequaliter posuit tunc dicit apostolus spiritualiter vel proprie) mit dem Punkt hinter posuit irgendeine Verderbnis enthalten.

Das Rätsel kann nur durch eine sachliche Erklärung gelöst werden. Was soll der Sinn des ganzen besprochenen Gefüges sein? „In 1 Kor. 12, 3 steckt irgendein Anstoß. Er läßt sich lösen, wenn man bedenkt, daß Paulus irgendetwas proprie meint. Es sagt aber proprie 'Herr' nur der, der in dem Klang des Worts seine Überzeugung und seinen Willen ausdrückt." Den zu suchenden Anstoß wird man nun schwerlich anderswo finden können, als in dem Widerspruch zu Matth. 7, 21. Was 1 Kor. 12, 3 als Werk des Geistes am Christenherzen gilt, das 'Herr' sagen, wird Matth. 7, 21 als leeres Gerede beurteilt.

Die Bestätigung dieser Deutung gab mir Augustin, de sermone domini in monte 2, 24, 83 (Werke 3, 1307)[1]. Hier bespricht Augustin den Widerspruch beider Stellen und gibt als Lösung, daß p r o p r i e A p o s t o l u s p o s u i t verbum, quod est 'd i c i t'. Zur Erklärung fügt er hinzu: Videtur enim 'dicere' etiam ille qui nec vult nec intelligit quod dicit, s e d i l l e p r o p r i e 'd i c i t', q u i v o l u n t a t e m a c m e n t e m s u a m s o n o v o c i s e n u n t i a t. Die unterstrichenen Worte kehren wörtlich in unserm Text wieder, der, wie man somit nebenher lernt, auch stillschweigende Anleihen bei Augustin nicht scheut.

Nun ist die Schwierigkeit die, daß auf die widersprechende Stelle Matth. 7, 21 in unserm Text gar nicht aufmerksam gemacht ist. Oder sollte sie vielleicht mit in den verdorbenen Worten stecken? Ich glaube, ja. Statt 'dominus aequaliter'

1) Ich zitiere nach dem Abdruck der Benediktiner-Ausgabe im M i g n e, doch mit den Bandzahlen der Werke (wie Loofs, s. Dogmengeschichte, S. 347 Anm. 1). Wo es zur Deutlichkeit dient, setze ich den Bandzahlen ein W. vor.

ist zu lesen: 'dominus Matth. 7 [1]) aliter'. „Anders redet der Herr Matth. 7", nämlich anders als sein Apostel [2]).

Die Stelle lautet nunmehr, nach Anbringung aller Verbesserungen: Apostolus: 'Nemo in spiritu dei loquens dicit anathema Jesu, et nemo potest dicere Dominus Jesus nisi in spiritu sancto'. Dominus Matth. 7 [1]) aliter. Posuit tunc [3]) 'Dicit' Apostolus spiritualiter vel proprie. Dicit autem proprie 'Domine' ille, qui voluntatem et mentem suam sono vocis enuntiat.

Die Anführung von 1 Kor. 12, 3 ist dem Verfasser des Textes (ich sage absichtlich nicht: Luther) durch die genannte Augustinstelle erst nahegelegt worden. Die Hauptschriftstelle, die ihm zum Beweise des zweiten Corollariums zur zweiten These dient, ist ja Matth. 7, 17. Für die Auslegung der arbor mala auf den homo exclusa gratia wird dabei mit Recht auf Augustin in multis locis verwiesen. Augustin bespricht nun aber am genannten Ort das 'Herr sagen' als eine der Früchte, die auch an der arbor mala zu finden sind, um von da aus dann auf 1 Kor. 12, 3 zu kommen.

Noch eine Augustinstelle wird im zweiten Corollarium zur zweiten These angeführt, diesmal wird auch auf Augustin hingewiesen, die gemeinte Schrift wie in der Regel aber nicht genannt. Es handelt sich um die Erklärung einer Stelle, die Augustin gern im Munde hat, 2 Kor. 3, 5. Im besonderen ist contra duas epistulas Pelagianorum 2, 8, 18 (W. 10, 584 f.) ausgeschrieben. Die Anführung ist bis auf ganz geringfügige Abwandlungen, die stärkste findet am Anfang statt, sehr genau. Man muß aber an einer Stelle unseren Text verbessern. 148, 25 lies: ex illo infert: 'quomodo' usw. Zur Anführung aus Augustin gehört noch das Zitat aus Prov. 16, 1 'Homo prae-

1) Oder auch in monte.

2) Den durch Loescher uns übermittelten Texten haften da, wo wir sie kontrollieren können, zahlreiche Lesefehler an, die meist schon Loeschers Vorlagen eigen gewesen sein mögen. Angesichts dieser Tatsache ist die oben unternommene Verbesserung geringfügig.

3) Wahrscheinlich ist für tunc noch vocem zu verbessern.

parat cor' mit dem Zusatz non tamen sine adiutorio dei. Das ist eine Zusammenfassung dessen, was Augustin a. O. S. 585 sagt, der die Stelle als möglichen Einwand bespricht.

Damit bliebe aus der Erklärung unseres Corollariums so gut wie nichts als Eigentum des Verfassers zurück. Den Hinweis auf Phil. 2, 13, bei Augustin so häufig, wird man nicht gut als besondere Leistung werten können. In dem Satze ergo qui, quid facit usw. (Z. 19 ff.), den ich auch kaum für vom Verfasser formuliert halte, aber nicht nachweisen kann, ist das Komma hinter charitatem zu streichen und vor sine ein Komma einzufügen.

Gehen wir über zum ersten Corollarium der gleichen These (148, 1 ff.). Es sind drei Augustinzitate, und bei den beiden letzten ist wenigstens auch die Schrift Augustins genannt. Die Zitate stehen: contra du. ep. Pel. 4, 6, 15 (10, 620), ebenda 1, 3, 6 (10, 553), contra Julianum 2, 23 (10, 689). Das dem ersten Zitat vorgehende Schriftwort Joh. 8, 36 findet sich bei Augustin z. B. contra du. ep. Pel. 1, 3, 5 (10, 552). Auf Grund dieser Nachweise muß der Text mehrfach verbessert werden. Z. 8 liberator statt liberatio; Z. 9 arbitrium, cui statt arbitrium in (das Komma hinter malitiae fällt weg); Z. 10 deceptor statt decepto. Z. 11 muß der Doppelpunkt hinter enim gestrichen werden, das hic enim gehört ins Zitat, und Z. 12 steht das Komma nicht geschickt[1]).

Wir kommen nunmehr zur zweiten These selbst (147, 10 ff.). Das Augustinwort Z. 18 f. findet sich de spiritu et litera 19, 34 (10, 220). Das ganze Übrige (Z. 13—34) ist ein Auszug aus contra du. ep. Pel. 4, 5, 11 ff. (10, 617 ff.). Die Schriftworte sind Augustin, nicht der Schrift entnommen. Z. 15 läßt sich scriptura in scientia verbessern.

Im dritten Corollarium der ersten These (146, 27 ff.) findet sich ein Augustinzitat mit Buch und Kapitel (contra Julianum 4, 3, 25. W. 10, 750 f.). Dort wird das vor diesem Zitat

1) Diese beiden letzten Verbesserungen in der Zeichensetzung sind die einzigen, die Denifle's hochtrabende Kritik (Luther I[1], S. 32) am Text der disputatio anzubringen wußte.

ausgeschriebene Wort Röm. 2, 14f. besprochen. Aus Augustin, und zwar wohl aus der der zitierten unmittelbar vorhergehenden Stelle, ist auch das Wort Hebr. 11, 6 übernommen (s. contra Julianum 4, 3, 24). Das Zitat weicht von dem Augustintext in allerlei Kleinigkeiten ab. Doch ist das wohl diesmal eine Freiheit, die sich der Verfasser nahm. Nur dictans für hactenus (147, 2) ist sicher wieder Lesefehler Loeschers oder seiner Vorlage. Am Schluß (147, 8) hat der ursprüngliche Verfasser unserer Thesen ein haud gelesen, wo im richtigen Text ein aut steht.

Das zweite Corollarium der ersten These (146, 14ff.) ist in seiner Hauptmasse Augustin gegenüber selbständig. Das kurze Augustinzitat am Schluß steht wieder contra du. ep. Pel., diesmal im dritten Buch (3, 5, 14. W. 10, 598). Statt vertentur lies danach vertuntur.

Im ersten Corollarium zur ersten These findet sich nichts aus Augustin. Dagegen zitiert die erste These selbst wieder Augustin, ohne die Schriften zu nennen. Das erste Wort (145, 15ff.) steht de trinitate 14, 8, 11 (W. 8, 1044). Ich setze es her und unterstreiche die Abweichungen des ursprünglichen Wortlautes vom Text unserer Disputation: q u a m v i s e n i m m e n s h u m a n a non sit eius naturae, c u i u s e s t deus: imago tamen n a t u r a e e i u s, qua n a t u r a melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est i n n o b i s, q u o etiam natura nostra nihil habet melius. Es wird schwer halten, sich über die Abweichungen der Disputation ein Urteil zu bilden. Die starke Verdunklung des Sinns legt es nahe, auch hier einfach Fehler der handschriftlichen Überlieferung anzunehmen. Immerhin ist es möglich, daß der Verfasser das Wort frei zitiert hat. Das andere Augustinwort kann ich nicht nachweisen.

Damit wären wir vom Einsatzpunkte aus rückwärts gegangen. In dem noch unbesprochenen Teile der Thesen ist nur noch ein Augustinzitat. Das zweite Corollarium zur dritten These ist von 150, 12 an, also zum weitaus größeren Teile, ein Auszug aus Augustin, de gratia et libero arbitrio, 3, 5ff. (10, 885ff.). Die letztausgeschriebene Stelle ist 13, 29 (10, 898). Z. 15 ist das Komma vor omnino zu streichen, quid statt quidem zu lesen

und hinter crederet ein Semikolon zu setzen, ferner fortasse zu schreiben. Z. 26 ist statt potius homo zu lesen: positus tantummodo. Z. 28 setzt man hinter vivere am besten Semikolon oder Doppelpunkt. Das folgende quod ist in quia zu verwandeln. Abgesehen von den Textverbesserungen ergibt sich auch hier wieder eine durch Augustin vermittelte Benutznng der Schrift.

Das wären die unmittelbaren Anführungen aus Augustin. Natürlich findet sich außerdem noch manches mittelbar augustinische Gut. Die Schriftstellen sind oft augustinische. Doch für dies mittelbar aus Augustin Stammende bedarf es keines Nachweises, da hierfür die unmittelbare Quelle des Verfassers noch erkennbar ist.

II. Als selbständige Stücke nach Abzug der Augustinzitate bleiben noch übrig die Ausführungen zum ersten und zweiten Corollarium der ersten These, zum dritten Corollarium der zweiten These, zur dritten These selbst sowie zu ihrem ersten Corollarium und einem kleinen Reste des zweiten. Bei einem großen Teil dieser Stücke hat sich mir das überraschende Ergebnis herausgestellt, daß sie aus Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 ausgeschrieben sind. Die Abhängigkeit ist zum sehr großen Teil eine wörtliche. Von selbständiger Benutzung der Bibel ist keine Rede.

Nehmen wir das erste Corollarium der ersten These (146, 1 ff.). Es stammt aus II, 200 f. (Glosse = I, Scholien = II) [1]. Die Abhängigkeit ist sklavisch. Der einzige Schein von Selbständigkeit besteht darin, daß Luthers Sätze eine etwas andere Reihenfolge erhalten und das Ganze verkürzt ist. J e d e n f a l l s i s t h i e r L u t h e r n i c h t a n d e r s b e h a n d e l t a l s a n d e n b i s h e r b e s p r o c h e n e n S t e l l e n A u g u s t i n. Man vergleiche der Reihe nach aus Luther II, 200 Z. 32. 26 f. 26. II, 201 Z. 3. II, 200 Z. 18—25. 28—31. Es ist ausgeschlossen, daß Luther selbst sich so kopiert hat.

Ähnlich steht die Sache beim zweiten Corollarium der ersten

1) I und II ohne Zusatz verweisen stets auf die F i c k e r sche Ausgabe der Römervorlesung.

These (146, 14 ff.). Man vergleiche zunächst Luthers Interlineargloſſe zu Röm. 8, 5 (I, 70) und Röm. 8, 7 (I, 71). Zu Röm. 8, 5 ist von Luther freilich nur Gal. 5, 19 ff. zitiert, nicht wie in den Thesen Gal. 5, 17. Doch ist dieser eng benachbarte Spruch unmittelbar vorher (I, 68) von ihm angeführt worden. Aus den Scholien vergleiche man die Ausführungen II, 189 ff. Besonders II, 192 Z. 24 ff. sind verwandt worden.

Wir gehen zum dritten Corollarium der zweiten These (148, 35 ff.). Daß die Abhängigkeit von Luthers Römerbriefvorlesung groß ist, ist hier vielleicht am augenfälligsten. Handelt es sich doch um einen der Grundgedanken dieser Vorlesung. Eben deshalb ist es schwer, die im besonderen ausgeschriebenen Stellen namhaft zu machen. Die eine ist II, 104 f. Hier stehen drei Schriftworte nebeneinander, die auch in der Disputation hübsch nebeneinander geblieben sind, und zu einem ist Luthers Erklärung wörtlich mit ausgeschrieben (II, 105 Z. 3 f.).' Die andere ist II,124 Z. 10 ff.. Auch an II, 113 und 118 mag man denken. Selbständig ist nur das Zitat Luk. 15, 10. Doch selbst diese bescheidene Eigentümlichkeit schrumpft zusammen angesichts von II, 252 f.

Die Conclusio tertia selbst übergehe ich zunächst. Ihr erstes Corollarium (149, 33 ff.) hat einige selbständige Schriftstellen, jedenfalls solche, deren Quelle ich nicht nachweisen kann — an eigentliche Selbständigkeit zu glauben fällt mir nach allem Bisherigen schwer. 1 Kor. 1, 30 ist von Luther II, 114, Ekkl. 9, 1 I, 73 u. 81 verwandt. Beide Sprüche sind an ihrem Orte von Luther den Studenten sehr eindringlich gemacht worden. Sie enthalten auch das eigentliche Thema des Corollariums, die anderen Sprüche könnten gut und gern entbehrt werden, sie sind Schmuck. Eine gedankliche Selbständigkeit gegenüber Luther liegt auch hier also nicht vor. Das zweite Corollarium zur dritten Conclusio übergehe ich wieder.

Um den Eindruck zu runden, bemerke ich noch folgendes. Man wird die Augustinkenntnis des Verfassers nicht gerade sehr hoch einschätzen dürfen. Drei Schriften hat er allerdings gelesen: contra duas literas Pelagianorum, contra Julianum, de gratia et libero arbitrio. Die vereinzelten Zitate aus anderen Schriften

(de trinitate, de sermone domini in monte, de spiritu et litera) beruhen schwerlich auf eingehenden Studien. Nun verdankt der Verfasser, die erste Anregung, contra Julianum zu lesen, sicherlich Luther. Luther trug gelegentlich seinen Studenten ellenlange Zitate aus dieser Schrift vor, siehe II, 182, um die Autorität der recentiores doctores durch Augustins Autorität auszulöschen. Auch alle anderen Schriften, die der Verfasser kennt, sind von Luther im Kolleg benutzt. Nur bei de sermone domini in monte ist eine Anregung durch Luther nicht aufzuzeigen. Die ausdrücklichen Beziehungen Luthers in den 1518 gedruckten decem praecepta (483, 5 und 485, 22) stammen aus Predigten, die erst nach der Disputation fallen.

Sachlich steht es so, daß die aus Augustin hervorgeholten Gedanken gerade die sind, die Luther aus Augustin wert waren. Bezweifeln könnte man das nur betreffs des dritten Corollariums zur ersten These: etsi omnes infideles vani sint, nihil boni operantes, non tamen aequalem poenam patientur omnes (146, 27 f.). Die das Gleiche sagende Stelle aus dem sermo de triplici iustitia (E. A. var. arg. 2, 323) stammt ja aus etwas späterer Zeit. Sonst aber ist die Abhängigkeit von Luthers Augustinverständnis klar wie der Tag. Um an einer Kleinigkeit zu illustrieren: Das Wort vom Baum und seinen Früchten, für das auf Augustin gewiesen wird, und das tatsächlich von Augustin unermüdlich wiederholt wird, ist dem Verfasser doch sicher zuerst aus Luthers Vorlesung so geläufig geworden (vgl. I, 70. 71, II, 28. 192).

So gibt der Tatbestand in jeder Hinsicht das Urteil an die Hand, daß die Thesen von einem Schüler Luthers entworfen sind. Luther steht hinter ihnen, sofern Gedankengut und wissenschaftliches Rüstzeug sein ist. Aber Luther selbst kann sie unmöglich verfaßt haben. So schrieb er sich nicht aus. Und vor allem: er war schriftgewaltiger als der Verfertiger der Thesen. Man hat also keinen Grund, von dem Zeugnis Luthers (Enders 1, 55 f.) etwas abzuhandeln: Thesen und Begründung hat, nachdem er talia von Luther gehört, Bartholomäus Feldkirchen geschmiedet, des näheren dazu veranlaßt durch das Geschwätz derer, die gegen Luthers Vorlesungen anbellten.

III. Bei dieser Betrachtung ist ganz abgesehen von der dritten These uud ihrem zweiten Corollarium. Beide machen rein sachlich Schwierigkeiten. Auch das literarkritische Problem ist bei ihnen nicht so einfach wie in den übrigen Teilen der Disputation. Wenigstens sind sie nicht schlankweg aus der Römerbriefvorlesung abzuleiten. So ist ausführlichere Besprechung notwendig.

a) Das zweite Corollarium behandelt ein Problem aus der Heiligenverehrung 'Cum credenti omnia autore Christo sint possibilia, superstitiosum est, humano arbitrio aliis sanctis alia deputare auxilia' (150, 4 f.). Einige Schriftstellen (Z. 6—12) schließen an, beweisen die Prämisse (credenti omnia possibilia) und damit die ganze Behauptung. Darauf folgt dann (Z. 12 bis 30) der oben besprochene Auszug aus Augustins de gratia et libero arbitrio. Er zerlegt sich in zwei Teile. Erstens (Z. 12 bis 16), auch der Ungläubige, der keine Predigt je zu hören Gelegenheit hatte, wird verdammt, wenn auch vielleicht zu minderer Pein. Zweitens (Z. 16—30), alles was im Gläubigen geschieht, das ganze neue Leben von Anfang bis zu Ende, ist Gottes Werk und Gabe, was z. B. auch von der castitas gilt, und was durch den Hinweis, daß selbst Paulus die Vollendung seines Laufs allein auf Gottes Barmherzigkeit zurückgeführt hat, höchst eindrucksvoll wird. Man wird die Meinung haben dürfen, daß der erste Teil dieses Auszugs als Hinweis, daß selbst die Kunde vom Heil Gottes freie Gabe ist, gemeint ist, mithin mit dem zweiten Teil das gleiche Thema hat. Dann hätte der ganze Auszug aus Augustin einen einheitlichen Sinn. Was in aller Welt aber hat er mit dem Thema des ganzen Corollariums, ja auch nur mit der Heiligenverehrung ganz im allgemeinen zu tun?

Die damit gestellte Frage berührt aber noch nicht einmal die einzige Unebenheit des Textes. Es steckt in dem voran gestellten (und oben von mir ausgeschriebenen) Corollarium selbst schon eine Schwierigkeit. Man wird den Zusammenhang von Voraussetzung und Folge nicht ganz durchsichtig finden.

Die Lösung beider Schwierigkeiten ergibt sich aus den Luthertexten, die Feldkirchen an dieser Stelle benutzt hat. Es sind

Predigten, von Luther im Hochsommer 1516 gehalten. Damals begann ja Luther die Predigtreihe über die zehn Gebote und kam beim ersten auch auf die Heiligenanrufung (s. W. A. 1, 411—416 und 77—79).

Diese Kritik Luthers am Heiligendienst umfaßt einen außerordentlich großen Reichtum von Gesichtspunkten. Vielleicht sprechen doch folgende drei Sätze die Hauptsache aus. Erstens, die Heiligenanrufung geschieht nur pro temporalibus und verstößt mithin gegen den in Matth. 6, 33 gegebenen Kanon (417). Zweitens, die Wurzel dieser ungeistlichen Praxis, die Meinung, als ob jeder Heilige in der Verleihung eines besonderen temporale eine bestimmte Spezialität habe, ist zu verwerfen. Hier ist Luther besonders scharf. Sciendum est, quod omnes sancti omnia possunt (418, 23). Drittens, der wahre cultus sanctorum ist es, hinter dem Heiligen den Gott zu sehen, der so barmherzig und huldreich ist, in Menschen Großes zu wirken, und diesen Gott anzubeten und zu loben. 'Benedico te et gratias ago tibi, piissime deus, quia aeterna misericordia tua sanctum hunc praevenisti et de peccati perditionisque massa tam eximium gloriae vas tibi perfecisti' (419, 26 f. [1])). Diese Art, Gott in den Heiligen zu preisen, entspricht allein dem demütigen Glauben der Heiligen selbst, wie Luther an der Jungfrau klar macht (77 ff., vgl. 417, 16).

Auf dem Hintergrunde der Lutherpredigten wird nun auch unser Corollarium verständlicher. Bei dem credens, dem alles möglich ist, ist nicht unmittelbar an den Anrufenden gedacht. Es soll vielmehr der Heilige als der verklärte credens verstanden werden. Auf ihn, der dort ist, wo Gott alles in allem ist (150, 8), darf das dem credens schon hier [2]) auf Erden Verheißene erst recht bezogen werden. Man vergleiche dazu noch 417, 6 und 418, 13 ff., aus diesen Stellen der Predigt erklärt sich das Ein-

1) Ich folge nicht dem Haupttext der W. A., sondern der am Rande gegebenen Lesart Loeschers, die allein einen Sinn ergibt.

2) Lies 150, 8 hic statt haec, sonst fehlt der Gegensatz zu alibi. Auch sonst ist der Text 150, 8 f. nicht ganz in Ordnung. Ich weiß aber nicht zu heilen.

tragen des Gegensatzes von Himmel und Erde. Soviel im einzelnen. Im allgemeinen ist zu sagen, daß mit dem Angriff gegen das Spezialistentum der Heiligen der Luther in den Predigten zunächst am Herzen liegende Punkt getroffen ist. Der über das Beweisthema hinausgreifende Auszug aus Augustin erklärt sich nun leicht als ein vorsichtiges und leises Hinzeigen auf die Umdeutung die nach Luther mit dem Heiligendienst vorgenommen werden soll. Darum sind aus Augustins Ausführungen gerade auch die einen Heiligen, den Paulus, betreffenden Stellen ausgehoben: auch der Heilige kann nichts, sein Werk und Leben sind Gottes Geschenk an ihn. Die Breite der entsprechenden Ausführung, die vom Heiligen auf den Christen überhaupt abzuirren droht, erklärt sich dann z. T. aus dem Charakter der Schrift Augustins, z. T. aber auch daraus, daß allein unter diesem Gesichtspunkt die Heiligenanrufung mit dem Grundthema der ganzen Disputation im Zusammenhang steht.

Damit wären Luthers Predigten [1]) als geistige Voraussetzung des besprochenen Corollariums erwiesen. Die starke Verdunkelung der Gedanken in der Disputation ist aber nur daraus erklärbar, daß nicht Luther selbst, sondern sein Schüler zu uns spricht.

b) Es bleibt noch übrig die conclusio tertia selbst. Gratia seu charitas, quae non nisi in extrema necessitate succurrit, inertissima est ac potius nulla charitas, nisi extrema necessitas non mortis periculum sed cuiuscunque rei defectus intelligatur (149, 20—22). Diese These hat Stange (a. O. S. 9, Anm. 2) als schwierig empfunden. Er deutet die hier kritisierte gratia

1) Ich habe darauf verzichtet, die Predigt W. A. 4, 630 ff. mit zum Verständnis heranzuziehen, da sie nicht sicher datierbar ist. Sie benutzt, wie die Disputation zur Abweisung des Spezialistentums der Heiligen den Spruch Mark. 9, 23 (640, 12 ff.) und hat auch sonst starke Anklänge an die Disputation. Man möchte also schließen, daß Feldkirchen diese Predigt gekannt hat. Dann müßte man sie auf den 4. Dezember 1515 setzen und hätte alsdann ein recht frühes Datum für Luthers Kritik am Heiligendienst gewonnen. Daß die Predigt die früheste Äußerung über den Gegenstand ist, wird durch ihren Charakter auch sonst nah gelegt. — Feldkirchens Eigentümlichkeit bleibt die schulmäßige Form des Schlusses vom credens auf den sanctus, eine Kombination von 4, 640, 12 ff. und 1, 618, 23.

seu charitas auf „die plenaria remissio in mortis articulo des päpstlichen Ablasses“ und sieht darum in der conclusio tertia „einen allerdings sehr verhüllten Angriff auf den päpstlichen Ablaß“.

Ich habe mich vergebens bemüht, das zu verstehen. Die plenaria remissio omnium peccatorum jenes Ablasses war doch gar nicht auf drohende Todesgefahr beschränkt, man erhielt sie sofort und ohne Aufschub. Oder denkt Stange an die Beichtbriefe? Die verbürgten doch aber den vollen Nachlaß auch semel in vita. Und was wäre bei dieser Deutung mit dem cuiuscunque rei defectus gemeint, dem die rechte Liebe beispringen soll? Welcher sinnvolle Gedanke endlich sollte hinter dieser Art Ablaßkritik stecken? Selbst wenn der Vorwurf, etwa auf die Beichtbriefe bezogen, aufrecht zu erhalten wäre, wäre damit doch nicht der Ablaß kritisiert (der wäre vielmehr bestätigt), sondern nur die Gesinnung des ihn verleihenden Papstes. Bekanntlich wollte Luther gerade das Gegenteil, nämlich den Ablaß entwerten und dem Papst die Ehrfurcht wahren.

Doch wir brauchen uns mit der Kritik gar nicht so lange aufzuhalten. Luthers Erklärung der These, in einem Briefe an Johann Lang vom Herbst 1516 (Enders 1, 54—57), zeigt deutlich genug, was in Wirklichkeit gemeint ist. Und es war eigentlich schwer, diesen Brief zu übersehen, da sowohl die W. A. wie die E. A. auf ihn verweisen. Es handelt sich danach um den Gegensatz Luthers zur katholischen Abschwächung der Liebesregel. 1 Joh. 3, 17 (si quis ... viderit fratrem suum necessitatem habere) wurde auf die extrema necessitas gedeutet, mithin die Verletzung der Liebespflicht (d. h. die Verweigerung des Almosens) nur dann als Todsünde betrachtet, wenn der Bedürftige in Todesnot war (d. h. in Gefahr zu verhungern usw.). Luther widerlegt das im Briefe (genau wie die Erklärung der conclusio) mit Matth. 7, 12: nec illis dubium esse puto, quod, si sitirent etiam non ad extremum anhelitum, velint tamen ab aliis potari, et laedi charitatem, si non potentur; se tamen non laedere charitatem, nisi prae siti alioquin morituro ⟨non⟩ [1]) porrexerint (Enders 1, 56).

---

1) Von mir eingefügt.

Der Zusammenhang aber der so verstandenen These mit dem Grundthema der Disputation, mit der Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten, liegt klar am Tage. Während die nach jener Anweisung abgeschwächte Liebesregel dem, der sie erfüllen will, kaum Schwierigkeiten machen dürfte, steht das volle Liebesgebot vor ihm mit richtendem Ernst. Siehe darüber die Römerbriefvorlesung, II, 305 f., insbesondere II, 306, 6: qui hec faceret, veniret perfecte ad suorum defectuum cognitionem et humiliationem et timorem Dei, qui alias manet securus et sanctus sibi. Quia sepius inveniret, sese non tantum pigrum ad proximum iuvandum, cum tamen inveniat se velle omnes esse bene affectos, diligentes, foventes in se, verum etiam inimicum et falsum fratrem erga suos fratres usw.

Damit wären wir schon an die Aufgabe herangetreten, die Stücke aus Luther zu nennen, die Feldkirchen hier benutzt hat. Solange man diese Aufgabe allgemein faßt und lediglich überhaupt ernste Fassung der Liebesregel und entsprechende Polemik gegen katholische Verflachungen bei Luther nachweisen will, tut die Vorlesung über den Römerbrief gute Dienste. II, 304 ff. und 336 f. kritisiert hier Luther die augustinisch-scholastische Lehre vom ordo diligendi, die auf das 'als dich selbst' gestützt eine berechtigte Selbstliebe der Nächstenliebe voranstellte. Isto precepto 'sicut se ipsum' non precipitur homo diligere se, sed ostenditur vitiosus amor, quo diligit se de facto, q, d. curvus es totus in te et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere et oblitus tui proximum diligas (II, 337, 8—12). Die näheren Ausführungen bringen an beiden Stellen noch manches der Disputation Verwandte, Matth. 7, 12 wird auch hier zum Maßstab unseres Tuns am Nächsten. Gleichwohl kann die Römerbriefvorlesung kaum beanspruchen, Feldkirchens erste oder gar einzige Quelle zu sein.

Sehr viel näher führt an die Disputationsthese heran die undatierte Predigt W.A. 4, 590—595. Ich möchte sie mit aller Bestimmtheit als von Feldkirchen vorausgesetzt behaupten und deshalb vor den September 1516 datieren. Als Text dient Luther Matth. 7, 12. Durch zwei Sätze veranschaulicht er die

Tiefe des Liebesgebots: 1) non sufficit ad salutem, quod aliquis proximo suo non nocet aut non malefacit .., sed requiritur etiam, ut .. ei prosil et benefaciat (4, 591, 3—5). 2) Es genügt nicht, alteri bene velle in corde, das Herrenwort fordert die Tat (4, 594, 20ff.). Die praktischen Anwendungen machen seine Meinung noch deutlicher. Eine stehe hier: qui videt esurientem et sitientem et non pascit, si potest, damnabitur. Patet quia vellet sibi fieri et tamen non facit alteri (4, 593, 21). Es fällt sofort die Übereinstimmung mit dem aus dem Briefe oben ausgeschriebenen Satze auf. Nach dem gleichen Schema bildet nun die Predigt eine ganze Reihe von Beispielen.

Hier wird man den von Feldkirchen verarbeiteten Stoff haben. Man vergleiche vor allem 149, 25—28, welche einfach das abgeblaßte Schema der Beispiele aus der Predigt darstellen. Als nicht aus Luthertexten vor September 1516 [1]) nachweisbar bleibt dann lediglich dies zurück, daß die neue Auffassung der Liebesregel und ihr Widerstreit zur alten zugespitzt ist auf den bestimmten Gegensatz in der Erklärung des bestimmten Schriftwortes 1 Joh. 3, 17. Diese Umsetzung der Konzeption in einen Schulsatz mag also vielleicht Feldkirchen gehören. Es ist dies eine Leistung, die eines Schülers Kräfte nicht übersteigt.

So wäre auch im letzten Punkte die Rechnung aufgegangen. Unsere literarkritische Aufgabe ist gelöst. Nur eine Ergänzung ist noch notwendig. Läßt sich jene abschwächende Erklärung von 1 Joh. 3, 17 in der mittelalterlichen Theologie wirklich nachweisen?

Nikolaus von Lyra z. St. gibt die Antwort. Es lohnt, Lyras Exegese ausführlicher wiederzugeben, weil dadurch der Zusammenhang zwischen Luthers Predigt und Feldkirchens Disputationsthese noch anschaulicher wird. Lyra sieht in 1 Joh. 3, 17 eine Belehrung darüber, in welchen Fällen Almosengeben nicht bloß geraten, sondern auch geboten ist (necessitatis est et praecepti). Der eine Fall liegt dann vor, wenn jemand, auch nach Berücksichtigung der Standesbedürfnisse und der berechtigten Vorsorge

1) Für später siehe die Enders 1, 58 Anm. 11 notierte Stelle.

für die Zukunft, noch Überfluß hat. Der andere Fall accipitur ex parte recipientis, sc. quando patitur urgentem necessisatem et non apparet unde sustentari possit nisi per elemosynam istius. Alsdann hat man auch de necessario status zu geben, und nur Notwendigkeit der Selbsterhaltung entbindet auch hier. Nam quilibet debet se restringere, ut proximum adiuvet in ultima necessitate. Gemäß dieser Erklärung soll dem Text nach necessitatem ein erklärendes sc. ultimam eingefügt werden. Die ganze Auseinandersetzung aber bezieht sich bei Lyra auf Kleidung, Speise und Trank.

Unmittelbar bekämpfter Gegner ist Lyra nicht. Es handelt sich um eine gemeinscholastische Lehre, und Lyra wird auch hier wie sonst sich an Thomas gehalten haben (summa II. II. q. 32 a. 5 u. 6). Am nächsten liegt es, Biel als den von der Disputation besonders aufs Korn genommenen anzusehen. Siehe Biel sent. IV d. 16. q. 4. H. Biel gebraucht die Formel extrema necessitas und setzt sie mit mortis periculum gleich. Die Einschränkung aber, daß nicht allein wenn der Bedürftige im Sterben liege, das Almosen Pflicht sei, sondern auch dann, wenn man sich nach Lage der Umstände das Wahrscheinlichkeitsurteil bilden müsse, daß bei Verweigerung der Hilfe die extrema necessitas (die Todesgefahr) vor der Tür stehe (nicht allein extrema necessitate iam imminente, sondern auch existentibus probabilibus signis extremae necessitatis de proximo futurae), — diese „Einschränkung" veranschaulicht noch besonders deutlich die Berechtigung der Kritik.

Damit können wir von unserer Disputation Abschied nehmen.

B. Die sog. explicatio conclusionis sextae der Heidelberger Disputation.

I. Die W. A. bringt Bd. 1, S. 365—74 als Anhang zu Luthers Heidelberger Disputationsthesen (im folgenden: H.) und deren probationes (pr.) ein Stück, das sie explicatio conclusionis sextae überschrieben hat. Dies Stück zerlegt sich in drei Ab-

schnitte. Der erste und der mittlere (a + b) ist unter dem gemeinsamen Titel quaestio secunda (qu. s.) uns überliefert, der mittlere und der letzte (b + c) unter dem gemeinsamen Titel explicatio loci Eccles. VII (e. e.). Unter diesen Titeln hat die einfach den Überlieferungsbestand wiedergebende und die Übereinstimmung beider Teile in (b) übersehende E. A. die Texte an verschiedenen Orten gebracht (qu. s. in var. arg. 1, 240 ff., e. e. in exeg. lat. 21, 252 ff.). Ebenso wie die Vereinigung beider Teile zu einem Ganzen ist auch die Verknüpfung dieses Ganzen mit H. concl. 6 erst Leistung der W. A. Diese Verknüpfung ist von der W. A. damit begründet, daß einige Sätze aus (b), nämlich W. A. 1, 367, 2—11)[1]), mit dem ersten Teil von H. pr. 6 wörtlich sich decken und zudem die Wittenberger Ausgabe von 1545, der wir e. e. verdanken, als Entstehungsjahr 1518 vermerkt.

Man wird der W. A. Dank wissen müssen. Sie hat uns erst das hier vorliegende literarische Problem gezeigt. Daß ihre Lösung aber noch nicht ausreicht, hat Stanges Widerspruch (Neue kirchl. Zeitschrift 1903, S. 543 ff. und Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Leipzig 1904)[2]) doch wohl bewiesen. Stange hat eine Anzahl sachlicher Schwierigkeiten aufgedeckt, die den inneren Zusammenhang des von der W. A. gebildeten Ganzen und seine Verknüpfung mit H. pr. 6 zum Probleme machen. Einfach als explicatio conclusionis sextae ist das Stück, wie es in der W. A. steht, nicht denkbar.

In diesem Negativen sehe ich Stanges Verdienst. Eine positive Lösung hat er nicht dargeboten. Denn die Auflösung des Stückes in seine drei Abschnitte, deren jeder ein weder mit den übrigen noch mit der Heidelberger Disputation zusammengehörendes Fragment sein soll und irgendwann zwischen 1516 und 1518 angesetzt werden muß, ist doch wohl nur ein paradoxer Verzicht auf irgendeine Lösung. Auch im einzelnen geben Stanges Ausführungen zu Bedenken Anlaß. Es geht nicht an, über die

1) Zitate aus dem ersten Band der W. A. fortan wie oben allein mit Seitenzahl und Zeilenzahl ohne weitere Bezeichnung.

2) Verweise auf Stange meinen stets diese zweite Schrift.

erwähnte wörtliche Übereinstimmung der einen Stelle mit H. pr. 6 so hinwegzugehen, als ob es nur eine sachliche wäre, damit ist das literarische Problem doch nur beiseite geschoben. Noch anfechtbarer ist die Erklärung der Textabweichungen in dem doppelt überlieferten Abschnitt (b). Stange denkt an Nachschrift der gleichen mündlichen Äußerungen Luthers von zwei verschiedenen Seiten. In diesem Falle aber müßten die Abweichungen einen andern Charakter tragen. Jeder nähere Vergleich zeigt sofort, daß die Abweichungen zustande kamen, indem ein und dasselbe Manuskript verschieden entziffert wurde. Dabei kommen denn fast sämtliche Lesefehler auf die eine Rezension, auf die qu. s. Nur zweimal ist in e. e. ein größeres Versehen passiert, und einige Male begegnen in ihr noch kleinere Verstöße. In allen diesen Fällen hat die W. A. das Rechte getroffen (s. 367, 7; 367, 20; 368, 1; 368, 18; 369, 25; 370, 6). Einmal freilich hat sie die qu. s. zu Unrecht mit e. e. kombiniert. Das iustitiam Christi 370, 28 der qu. s. ist doch selbstverständlich nur für faciem Job scilicet Christi (so e. e.) geraten, man darf da nicht den richtigen Text durch Einfügung von iustitiam hinter scilicet verderben. Schon dies Beispiel kann nun eine andere Eigentümlichkeit der qu. s. verraten. Sie hat bei ihren Leseversuchen sich oft die größten Gewaltsamkeiten und Willkürlichkeiten zuschulden kommen lassen. Das tollste Beispiel dafür findet sich 369, 29 — 371, 2, einem Stück, das ja in der qu. s. an eine falsche Stelle geraten ist. Hier hat die qu. s. einen Zusammenhang herstellen wollen und deshalb mit einer wunderbaren Fähigkeit, einzelne Buchstaben, Worte und Satzteile zu benutzen, einen ganz neuen Text gedichtet, von dem man freilich Geist nicht verlangen darf [1]). Angesichts dessen muß man auch die Textverkürzungen der qu. s. lediglich als Übergehen schwer zu lesender Worte beurteilen. — Nach dem allen sind die Verbesserungen, die Stange gelegentlich am Text der W. A.

1) Diese Stelle beweist nebenbei, daß nicht Loescher, dem wir den Text der qu. s. verdanken, für die Lesefehler verantwortlich ist. Denn jene Umstellung, der Anlaß für die geschilderten Willkürlichkeiten, ist sicherlich von ihm in seiner Handschrift schon vorgefunden worden.

vornimmt, eben keine Verbesserungen [1]). Vor allen Dingen durfte er nicht die lebhaften Überschriften 368, 9 und 369, 1 durch die konventionellen Glättungen, die sich die qu. s. erlaubt, ersetzen.

Mit diesen Feststellungen habe ich mir den Weg zu einem neuen Versuch literarkritischer Analyse des Stücks bahnen wollen. Ich setze ein bei dem mittleren Stück (b). Es ist entschieden das schwierigste. Man teilt es zweckmäßig in drei Abschnitte: x, y, z (366, 26—36 = x; 367, 1—369, 29 loqui = y; 369, 29 Sanctus — 371, 2 = z). Von diesen drei Abschnitten finden sich in e. e. nur y und z. x ist also lediglich durch die qu. s. überliefert. Stange schlägt es darum zum ersten der drei von ihm konstruierten Fragmente, zu (a). Der deutliche Punkt, der 366, 25 gemacht ist — sic illam breviter relinquo conclusionem probatam —, und die Überschrift 366, 26 zeigen aber, wo die Scheidelinie geht. x und z sind nun in der qu. s. zu einem Stück eng verschmolzen, auf das erst mit neuer (in e. e. fehlender) Überschrift (367, 1) y folgt. Daß diese Darstellung verkehrt ist und nur durch gewaltsame Korrekturen im Anfang von z sich ermöglichen ließ, haben wir eben gesehen. Sowohl die W. A. wie Stange ordnen darum richtig mit e. e. an: x, y. z.

Wenn nun aber z auf diese Weise von x losgerissen ist, dann ist x ein trauriger Rest. Die Überschriften 366, 26 und 367, 1 — beidemal Corollarium — rücken dicht aneinander. Eben unter dem ersten Corollarium aufgeführte Schriftstellen finden sich zum andernmal im Anfang des zweiten und werden nun auch kommentiert. Jeder muß sofort sehen, daß man den Text nicht in diesem Zustande lassen darf. Hier liegt der wunde Punkt in der Leistung der W. A., den Stange mit Recht betastet hat. Nur daß er nicht zu bessern wußte. Die Sache liegt freilich sehr schwierig. Auf den richtigen Weg kann allein die Erwägung leiten, daß der qu. s., die z für die Verschmelzung appretiert hat, auch in x Willkürlichkeiten zuzutrauen sind. Doch

1) Nur darin möchte ich Stange unbedingt recht geben, daß er es unterläßt, in den überlieferten Text mit der W. A. (367, 11—14) ein weiteres Stück aus H. pr. 6 einzuflicken.

ergibt sich eine leibliche Heilung des Schadens erst aus einer Betrachtung des ganzen Abschnitts (b), wie er nach Herstellung der richtigen Folge x, y, z gegliedert ist:

366, 26—29. Corollarium elicio tale: | Cum non iustus sit in terra, qui benefaciens non peccet, multo magis | iniustus peccat, dum bonum facit. | Probatur autoritatibus. | Es folgt ein principio (30), dann einige Schriftstellen. —

367, 1ff. Corollarium. | Quod iustus etiam inter bene operandum peccet, patet: | Primo usw. Dem folgt (15) ein secundo, 368, 4 ein tertio. —

368, 9 Ratione probo. —

369, 1 Arguo nunc contra illa. —

Es liegt sehr nahe, das probatur autoritatibus (366, 29), ratione probo (368, 9), arguo nunc contra illa (369, 1) als dreigliedrige Ausführung Eines Collorarium zu nehmen, dann natürlich des ersten. Und es liegt ebenso nahe, das primo 367, 3 nur für eine Wiederaufnahme des principio 366, 30 zu halten. Jenes principio hat keine Entsprechung.

Nun beachte man folgendes. Von den 366, 30 auf principio folgenden Schriftstellen ist die erste (Jes. 64, 6) [1]) wegen der sie begleitenden kommentierenden Bemerkung unantastbar. Dann folgt aber unmittelbar (366, 32) die Stelle Pred. 7, 20, die später 367, 3 nach dem primo wiederholt und kommentiert wird, hier aber ohne Bemerkung steht. Daran schließen sich Jak. 3, 2. Röm. 7, 22f. Ps. 32, 2. Von diesen wird die mittlere (Röm. 7, 22f.) 367, 16 unter secundo wiederholt und erklärt. An die letzte aber (beatus vir, cui imputat Dominus peccatum) schließt sich ja in der qu. s. (die allein diesen ganzen Abschnitt x hat) unmittelbar der Abschnitt z (369, 29ff.), der beginnt: Sanctus [enim] [2]) est, cui

1) Die von Luther in ähnlichem Gedankengang gern zitierte Stelle Jes. 64, 6 ist ihm als für das Problem wichtig zuerst entgegengetreten bei — Biel. Biel bespricht sie sent. II d. 27 unter den Bedenken gegen den von ihm behaupteten meritorischen Charakter der Werke im Gnadenstand.

2) Die W. A. hat dies [enim], das in e. e. fehlt und von der qu. s. doch

remissae sunt iniquitates und voraussetzt, daß vorher (nämlich in y) das Wort eines Propheten angeführt ist. — Dieser Tatbestand fordert doch folgenden Schluß heraus: Die ganze Stellensammlung [1]) ist von der qu. s. künstlich hergestellt, um für das Stück z einen passenden Anfang zu bekommen. Sie nahm zwei Stellen, die in y am Anfang stehen, vorweg (Pred. 7, 20. Röm. 7, 22 f. — besonders die erste paßte vorzüglich als Einleitung zu z — und suchte sich dann, da sie den Propheten in z ganz richtig als David verstand, eine Psalmstelle, die dem Satz von z möglichst genau entsprach. Da bot sich ihr Ps. 32, 2. Man wird also das ganze Stück 366, 32—36 streichen dürfen mit Ausnahme etwa von Jak. 3, 2.

Desgleichen darf man streichen die Wiederholung der Überschrift ('Corollarium') 367, 1. Nur die qu. s. bezeugt sie. Nach der langen Ausführung x + z hatte sie bei dem sichtlich neu einsetzenden y das Bedürfnis nach einer deutlichen Abgrenzung.

Schwieriger ist die neue Themaangabe 367, 2. Sie wird in beiden Rezensionen verschieden überliefert, und das ungeschickte Latein der qu. s. (omnis iustus vel inter bene agendum peccat) sieht ganz wie ein Leseversuch aus für den Text in e. e.: quod iustus etiam inter bene operandum peccet. So darf man hier nicht streichen. Für die zwei folgenden Worte in e. e. (patet primo) hat die qu. s. aber nur eins: probo. Ich möchte auch hier e. e. vorziehen, aber das primo nicht für ebenso gesichert halten wie das patet.

Nunmehr sieht mein Text folgendermaßen aus:

(366, 26 ff.): Corollarium elicio tale. | Cum non iustus sit in terra usw. wie oben | (30 ff.): Probatur autoritatibus. | Principio per illud Esaiae 64: 'Immundi omnes nos et universae iustitiae | nostrae tanquam pannus menstruatae'. Si iustitiae immundae, quid erunt | iniustitiae?||

---

nur zur Herstellung des Übergangs von x zu z am kritischen Punkte eingeflickt ist, leider in den Haupttext übernommen.

1) Sehr ähnliche Zusammenstellungen öfters, z. B. in der Assertio 1520 (E. A. var. arg. 5, 217 ff.).

(33)[1]: Jac. 3. In multis offendimus omnes. || (367, 2 ff.): Quod iustus etiam inter bene operandum peccet, patet [primo] per illud Eccles. 7 usw. Das übrige dann wie oben.

Läßt sich nun dieser Text als innerlich möglich verstehen? Ich denke, ja. Die sachliche Auslegung wird das Siegel auf die bisher rein textkritische Untersuchung drücken.

Die auf die Überschrift folgende Themaangabe kündet einen Schluß a maiore ad minus an. Der Gerechte sündigt in seinen guten Werken, also auch der Ungerechte. Das probatur autoritatibus zeigt an, daß Luther zunächst aus Schriftstellen den Beweis führen wird. Was muß er beweisend begründen? Doch nicht den unantastbaren Schluß a maiore ad minus. Lediglich die Prämisse des Schlusses, daß nämlich der Gerechte in seinen guten Werken sündige, bedarf der Begründung. Steht sie, so ergibt sich die Folgerung für die guten Werke des Ungerechten von selbst. Mithin paßt trotz Stanges gegenteiliger Behauptung das ganze Stück (b) vorzüglich unter das Thema 366, 27 f.

Es ist ja eine eigentümliche Beweisverschränkung, daß gegen den Gerechten argumentiert wird, um den Ungerechten zu zernichten. Deshalb setzt Luther, nachdem er mit Jes. 64, 6 und Jak. 3, 2 den Stimmungsgehalt des Corollariums erläutert hat, noch einmal ein, aus dem Corollarium den zu beweisenden Teil herausnehmend: quod iustus usw. (367, 2). Dementsprechend beginnt er vielleicht noch einmal mit primo, führt alsdann den Schriftbeweis (secundo, tertio) zuende und geht zu den rationes und obiectiones über.

Überzeugender wird diese Interpretation vielleicht noch durch den Hinweis auf H. pr. 3. Dort wird unter anderem als Axiom hingestellt: si opera hominum iustorum sunt peccata, multo magis hominum nondum iustorum (356, 23 f.). Ps. 143, 2 beweist den Bedingungssatz, und das Beweisziel von H. concl. 3 ist erreicht. Ähnlich ist auch eine Argumentation im dritten Abschnitt unsres Stücks, s. 371, 4 ff. Der Schluß a iusto ad iniustum ist Luther überhaupt eine gern geübte Selbstverständlichkeit gewesen.

---

[1] Ich streiche das et vor Jac.

Wir gehen über zum dritten Abschnitte unseres Stückes, zu (c). Es hat (371, 3) die bescheidene Überschrift denuo probo. Was bewiesen wird, steht nicht da. Der Sache nach ist es, wie Stange mit Recht feststellt, die Sündhaftigkeit der Werke des natürlichen Menschen. Man kann aber, wenn man die 24 Beweispunkte durchgeht, den Wortlaut des bewiesenen Satzes noch ziemlich genau feststellen. Zweierlei fällt bei der Durchsicht auf: 1) Der Beweis gipfelt bei vielen der Einzelpunkte in dem Satze, daß die Werke des natürlichen Menschen peccata mortalia seien. Diese Formel findet sich in Punkt 2. 3. 6. 7. 9. 16 und klingt da und dort (z. B. in Punkt 10) durch andere Worte noch hindurch. 2) Der Beweis richtet sich gegen den faciens quod in se est. Diese Formel wird in Punkt 1. 4 und 14 vorausgesetzt und ist von Punkt 18 bis zum Ende einziger Gegenstand der Kritik. Daneben (das könnte man als drittes nennen) wiederholt sich noch die Wendung extra gratiam (in Punkt 6. 9. 15), auch sine gratia (Punkt 1). Doch ist diese Wendung stets in anderer Verbindung gebraucht, homo extra gratiam, opera extra gratiam usf. Nach dem allen wird in (c) bewiesen der Satz: [homo extra gratiam], dum facit quod in se est, peccat mortaliter. Das ist aber die zweite Hälfte von H. concl. 13 [1]), wo nur nicht der homo extra gratiam Subjekt ist, sondern das liberum arbitrium post peccatum, von dem in der ersten Hälfte der concl. gesagt wird, daß es eine res de solo titulo sei.

Das führt zum ersten der drei Abschnitte, zu (a). Er beantwortet die Frage, wie es mit der voluntas des homo extra gratiam [2]) bestellt sei und beweist, daß sie serva et captiva sei, wobei man jedoch an keinen Zwang denken dürfe: necessario libere vult. (366, 20). Man wird finden, daß die erste Hälfte von H. concl. 13 (liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo) eine gute Inhaltsangabe für den Abschnitt abgeben würde, genau so wie die zweite eine gute Überschrift für (c) war.

---

1) Siehe Stange S. 28 Anm. 1.

2) Das ist das in (c) durchklingende extra gratiam.

Wie fügen sich nun die drei Abschnitte zur Einheit zusammen. Da ist auf die Schlußformel des ersten und die Einleitungsformel des dritten zu achten. (a) endet: sic illam breviter relinquo conclusionem probatam (366, 25). (c) beginnt: denuo probo (371, 3). Es liegt nahe, die beiden Sätze aufeinander zu beziehen. Damit wären dann (a) und (c), die von zwei Seiten her ein Thema behandeln, auch formell zusammengeschlossen. Zwischen jene beiden Formeln eingekeilt steht dann (b) mit der Überschrift Corollarium. Es ist mithin schon formell als nur im weiteren Sinne zur Sache gehöriger Exkurs bezeichnet. Er beschäftigt sich unmittelbar mit den Werken des Gerechten, bereitet aber gemäß der oben dargelegten Verschränkung den in (c) für den Ungerechten unmittelbar geführten Beweis vor.

So wäre denn das Ganze verstanden als Ausführung eines Satzes nach Art der 13. Heidelberger These. Alle drei Teile haben ihre Abzweckung darin, dem homo extra gratiam das Verdammungsurteil zu sprechen.

Die W. A. hatte mithin ein Recht, die drei Abschnitte zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen. Die Einheitlichkeit ist m. E. schon dadurch unbedingt sichergestellt, daß (b) und (c) in der Wittenberger Ausgabe als Glieder der gleichen Ausführung so eng und ohne Abgrenzung aufeinander folgen. Lediglich (b) und (c) bildeten aber nimmer zusammen ein Ganzes. Erst dadurch, daß man (a) davorstellt, wird die höhere Einheit offenbar, die alle Teile zusammenhält. Wenn also (und über diese äußere Bezeugung darf man nicht mit Stange kaltherzig hinweggehen) (b) und (c) als zusammengehörig bezeugt sind, so ist darin mittelbar auch (a) bezeugt.

Der Fehler der W. A. bestand nur in einem Doppelten. Einmal unterließ sie die nötige textkritische Operation, und sodann gab sie dem Ganzen die verfehlte Überschrift: explicatio sextae conclusionis. Denn, soviel ist ohne weiteres klar, der reiche Gedankeninhalt des Stücks greift weit über den Rahmen von H. concl. 6 hinaus. Das, was dort die Hauptsache ist, die Sünde des Gerechten, ist in unserem Stück der äußeren Glie-

derung nach nur ein Dritteil des Ganzen, der inneren Gliederung nach sogar nur untergeordnetes Moment im Ganzen. Viel eher könnte man an H. pr. 13 denken.

II. Doch das Verhältnis des Stücks zur Heidelberger Disputation bedarf noch einer gründlicheren und weiter ausholenden Untersuchung.

Wir haben schon zu den verschiedensten Heidelberger Thesen Beziehungen festgestellt. H. pr. 3 enthält wie unser Stück den Schluß a iusto ad iniustum. In H. pr. 6 kehrt die Auslegung von Pred. 7, 20 wieder. Von H. concl. 13 braucht Besonderes nicht mehr gesagt zu werden. Nur das sei erwähnt, daß die beiden pr. 13 verwendeten Schriftstellen (Joh. 8, 34. Hos. 13, 9) beide in unserm Stücke wiederkehren (371, 37 und 371, 20). Sehr eng sind auch die Beziehungen zu H. pr. 7. 9 und 10. Die Schriftstellen, die in pr. 7 gebraucht werden, sind im gleichen Sinne schon in unserm Stück verwandt, was freilich nicht viel beweist, da es sich um Lieblingsstellen Luthers handelt. Aber dafür ist die Stelle 372, 11 f. (non tantummodo mortuas sed displicentes coram iudicio dei) doch fast mit mit Sicherheit als Vorläuferin von H. concl. 9 und 10 anzusprechen.

Erstrecken sich schon diese formalen Beziehungen auf eine größere Anzahl von Heidelberger Thesen, so wird man beim Vergegenwärtigen der Gedankenwelt unseres Stücks dessen noch gewisser, daß es nicht auf eine einzelne These, sondern auf das Ganze der Heidelberger Disputation zu beziehen ist. Daß angesichts der wurzelhaften Sündhaftigkeit des Menschen nichts aus dem Menschen Kommendes vor Gott bestehen kann, sondern lediglich das, was Gott selber im Menschen schafft, und daß ferner die Frommen auf Erden sich immer nur als Sünder wissen können, das sind die Grundgedanken unsres Stücks und zugleich die Grundsteine, auf denen der in den Heidelberger Thesen vorliegende theologische Entwurf sich baut. Und sogar die nähere Ausführung, das ganze mächtige Gottesbild, wie es die Rechtfertigungslehre der Heidelberger Thesen zeichnet, ist für den aufmerksamen Leser schon in unserm Stück enthalten. Das muß

doch näher gezeigt werden, damit die innere Verwandtschaft unsres Stücks mit der Heidelberger Disputation ganz unanfechtbar heraustrete [1]).

1 Joh. 3, 9 und 1 Joh. 1, 8 gegeneinanderstellend entwickelt Luther seinen Gedanken: simul iustus et peccator (369, 2 ff.). Der Fromme weiß gleichzeitig zweierlei. Er weiß einmal, daß seine besten Werke noch Sünde sind und er vor der hohen unermeßlichen Forderung Gottes nicht besteht. Denn Gott fordert von uns das Allerhöchste: oportet ex totis viribus deum diligere aut peccamus (368, 16 f.). Es ist grundfalsch zu meinen: Deus non requirit perfectionem (ebd. 25 f.). Jedes kleinste Zurückbleiben aber schon bringt uns den Tod. Denn der Begriff des peccatum veniale ist aufgehoben. Pro omni peccato requiritur damnatio (369, 14). Anderseits weiß sich der Fromme in Gottes Barmherzigkeit geborgen (370, 12 f.). Denn Gott verzeiht, verzeiht denen, die ihre Sünde von Herzen kennen und hassen (369, 22 f.). Haec est dulcissima patris dei misericordia, quod non fictos, sed veros peccatores salvat, sustinens nos in peccatis nostris et acceptans opera et vitam nostram omni abiectione digna, donec nos perficiat atque consummet. (370, 9—11) [2]). Die letzten Worte zeigen nun aber ein eigenartiges Verhältnis zwischen dem Sünde verur-

1) Zugleich möchte ich damit zur Widerlegung der Stangeschen Behauptung beitragen, als ob die Orientierung an einer neuen Auffassung des Sittlichen das wesentliche Neue der reformatorischen Theologie sei. So wichtig diese Orientierung ist — es war sehr heilsam, daß Stange auf sie hinwies —, das wesentlich Neue bleibt doch die reformatorische Gottesanschauung.

2) Ein Satz, der wie viele andere eine Bestätigung ist der These von Karl Holl (Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, Zeitschr. f. Th. u. K. 1910, S. 249 ff.), daß Gottes Rechtfertigungsurteil über den Sünder, von Gott aus gesehen, stets verbunden sei mit einem Ausblick auf die Vollendung zum wirklich Gerechten, die Gott hier anhebt und im Jenseits uns schenken wird. — Die klassische Stelle für diese Deutung der Rechtfertigungslehre ist wohl in der Assertio 1520 zu finden (E. A. var. arg. 5, 178): Ad finem enim purgationis patris misericordia respicit, propter quem inter medias peccati immunditias statuit misericorditer ignoscere, donec penitus aboleantur.

teilenden und Vollkommenheit fordernden, und dem verzeihenden Gotteswillen. Der zweite hebt den ersten nicht auf. Gottes Wille, uns vollkommen zu sehen, ist dem verzeihenden sogar übergeordnet [1]). Durch die Verzeihung stellt uns Gott auf den Weg der Vollendung. Er verzeiht im Hinblick auf das, was er im Jenseits, wenn sein Werk an uns fertig wird, aus uns gemacht haben wird. Er verzeiht donec nos perficiat atque consummet. Gerade darin aber zeigt sich, daß die tiefste Wurzel des Handelns Gottes nach beiden Seiten, des Forderns und Richtens wie des Verzeihens, doch Gottes Barmherzigkeit ist [2]). Man braucht nur die Sündenknechtschaft des natürlichen Menschen und die Christusebenbildlichkeit (371, 2) der Seligen nebeneinander zu halten, um zu sehen: es demütigt uns der barmherzige Gott, damit wir durch das Selbstgericht hindurch seine Verzeihung gewinnen und so, von uns los und mit ihm verbunden, aufsteigen zur Vollkommenheit seines Wesens.

Das aber gerade sagen auch die Heidelberger Thesen. pr. 16 heißt es (360, 38 f. 361, 4 f.): Sic humilibus dat gratiam, et qui humiliatur, exaltatur. ... Sic opus alienum Dei inducit tandem eius proprium, dum facit peccatorem, ut iustum faciat. Und pr 27 u. 28 zeigen dann, wie Gott im sich als Sünder wissenden Gläubigen die quellende, gottgleiche Liebe, die Christusliebe, schafft. Als filii carissimi werden wir imitatores Dei (364, 33 f.).

Nun darf man in diesen Gedanken natürlich kein Eigentum allein der Heidelberger Thesen sehen. Das Gegebene ist die typische Gestalt der Rechtfertigungslehre in Luthers Frühzeit, und steht so schon in der Römerbriefvorlesung von 1515/16. Doch was in unserm Zusammenhang bewiesen werden sollte, ist bewiesen: die ganze Gedankenwelt der Heidelberger Thesen, nicht bloß ein Teil aus ihr, ist in unserm Stück enthalten.

---

1) hoc <i. e. peccatum> Deus ignoscit in hoc tempore, et requirit (sc. perfectionem s. 383, 25) tam in hoc quam in futuro tempore. 370, 22 f.

2) Gottes Barmherzigkeit ist also bei Luther ein über die Verzeihung hinausgehender Begriff.

Es ist somit nicht tunlich, das Stück als explicatio einer besonderen These zuzuweisen. Vollends wäre es verfehlt, eine Nachschrift eines Teils der Disputation in ihr zu erblicken. Das macht Bucers Bericht reinweg unmöglich. Luther hat sich an den Gang seiner Thesen gehalten. Hätte er nach Art unseres Stücks zu These 6 gesprochen, er hätte These 13 vorweggenommen. Sprach er so zu These 13, dann wiederholte er längst Bewiesenes. Solche Digressionen anzunehmen, gibt Bucer keinen Anlaß. Das Stück paßt zu keinem Teile seines Berichtes, während die probationes glänzend mit diesem übereinkommen.

Dazu kommt noch eine Beobachtung. Luther verweist in den probationes zu den Heidelberger Thesen gern und viel auf die Väter, besonders auf Augustin. Unser Stück hingegen enthält nur dialektisch und psychologisch verarbeitete Schriftstellen.

Mithin möchte ich in unserm Stück eine erste vorbereitende Niederschrift Luthers sehen. Sie ging ganz sicher dem Entwurf der probationes voraus und ist vielleicht sogar noch früher als die Fassung selbst der conclusiones. Diese gründliche Art der Vorbereitung würde dann zeigen, wie ernst es Luther gerade mit dem Heidelberger Tage nahm. Das, was er dort sagte, war wahrhaftig nicht unüberlegt und nicht unwesentlich. Es war der Inbegriff seiner Theologie.

Würde diese Auffassung sich bewähren, so wäre damit zugleich noch etwas anderes gewonnen. Die probationes der Heidelberger Thesen wären dem jetzt infolge der 'explicatio conclusionis sextae' auf sie gefallenen zweifelhaften Lichte, als ob sie nur sehr unvollständige Wiedergaben von Luthers Begründungen wären, entzogen. Ich glaube, daß sie eine sehr runde Vollständigkeit besitzen. Und jeder nähere Vergleich mit Bucers Bericht bestätigt das. Ebenso wie unser Stück eins der ersten Stadien der Vorbereitung darstellt, ebenso sind die probationes der letzte endgültige Niederschlag der Vorarbeiten.

In diesem Zusammenhange möchte ich noch auf den Brief hinweisen, den Luther am 15. Februar 1518 an Spalatin geschrieben hat (Enders 1, 152 ff.). Aus zwei Gründen. Einmal ist er ein vorzüglicher Kommentar sowohl zu den Heidelberger

Thesen wie zu unserem Stück. Und sodann berührt er sich an einer Stelle auch formell mit dem von uns besprochenen Stück. Man vergleiche W.A. 369, 25 ff. und Enders 1, 154, 46 ff. Das Wort Ps. 31 (32), 6 'pro hac <sc. impietate> orabit ad te omnis sanctus' ist überhaupt ein Lieblingsspruch vor allem des jüngeren Luther gewesen. Es wird im Römerbriefkommentar sehr oft im gleichen Sinne wie an den genannten Stellen angeführt. Siehe besonders II, 105, 28: ecce omnis sanctus est peccator et orat pro peccatis suis.

III. Anhangsweise sei ein von Stange (a. O. S. 67 Anm. 3) unternommener Erklärungsversuch zu zwei Heidelberger Thesen kritisch besprochen. Es fällt dabei Licht auf einen wichtigen Punkt in Luthers Theologie.

H. concl. 19 und 20 lauten (354, 17 ff.): Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicit. | Sed qui visibilia et posteria Dei per passiones et crucem conspecta intelligit. Selbstverständlich liegt in concl. 19 eine Beziehung auf Röm. 1, 20 vor: Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Stange hat das wohl erkannt, meint aber, Luther habe die Stelle nach theologischer Exegese verstanden: durch gute Werke suchten sich die Menschen die Eigenschaften der virtus et divinitas sapientia iustitia bonitas, wie sie Gott hat, ihrerseits zu erwerben, während (concl. 20) sie durch Kreuz und Leiden hindurch nach der Torheit und Niederkeit streben sollten. Nun hat Stange insofern recht, als die folgenden Thesen (concl. 21. 22) allerdings aus concl. 19 f. diesen Gedanken folgern, siehe pr. 21 u. 22 (362, 20 ff.). Aber als richtige Erklärung von concl. 19 f. selbst vermag ich seine Ausführung nicht anzusehen. Sie wird schon dadurch widerlegt, daß die Römerbriefvorlesung eine solche tropologische Erklärung nicht von ferne streift, sondern eine vollkommen sinngemäße Interpretation bietet. Luther legt dort gelegentlich dieser Stelle (II, 18 f.) seine Anschauung über Wahrheit, Irrtum und psychologische Wurzel des Heidentums dar. Soviel zur Verneinung.

Man kann nun aber aus pr. 19 u. 20 (361, 32ff.) sehr gut erkennen, wie Luther positiv concl. 19f. verstanden wissen wollte. Es handelt sich um die Formulierung des Prinzips der Gotteserkenntnis. Aus Gottes Schöpfungswerken erkennen wir seine Glorie und Majestät (362, 12). Verstehend gehen wir an die Werke heran und entnehmen ihnen Anlaß zu erhabenen luftigen Gedanken über Gott [1]). Doch was wir auf diese Weise von Gottes unsichtbarem Wesen schauen, ist völlig unzureichend. Die Erkenntnis aus dem Leiden und dem Kreuze Christi ist nicht so leicht zu gewinnen. Da ist Gott verborgen (362, 9), man schaut nur humanitas, infirmitas, stultitia. Aber wenn man sich gläubig darein versenkt, dann wird man zum tiefsten Verstehen geführt, das innerste Wesen Gottes wird deutlich, und so in Christo crucifixo vera est theologia et cognitio Dei (362, 18f.).

Wie findet aber nun Luther den Übergang von diesem Gegensatz der zwiefachen Gotteserkenntnis zu dem (concl. 21f.) ohne Zweifel daraus abgeleiteten Gegensatz der in Werken sich blähenden Selbstgefälligkeit und der in Leiden Gott die Ehre gebenden Demut? Die Schwierigkeit dieser Frage ist es wohl, die Stange zu seiner Fehldeutung von concl. 19f. bewegt hat [2]). Die Antwort nun für die Verbindung der Gotteserkenntnis aus dem Kreuz Christi mit der Demut, die Gott die Ehre läßt und nichts will als sein Wirken an und durch uns, ist in pr. 27f. sehr deutlich enthalten. Luther sagt dort von den Werken Christi: quae cum intuemur, movemur ad imitationem eorum (364, 32f.). In pr. 27f. ist dieser Satz insbesondere auf die selbstlose barmherzige Liebe bezogen. Doch darf man von dieser ethischen Zuspitzung absehen und dem Satz die angedeutete allgemeinere Beziehung geben. Denn das pr. 28 ge-

1) volatilem cogitatum (362, 9).

2) Sofern die Sorge, der natürlichen Gotteserkenntnis (der Metaphysik) könnte in concl. 19f. ein Unrecht geschehen, Stange zu seiner allegorischen Deutung bestimmt haben sollte, war der Umweg nicht nötig. Denn concl. 24 sagt ja ausdrücklich: non tamen sapientia illa mala ..., sed homo sine theologia crucis optimis pessime abutitur (354, 27f.).

brauchte Stichwort (amor crucis ex cruce natus 365, 13f.) ist der Sache nach doch schon in pr. 21 enthalten. — Ist nun aber einmal für die theologia crucis so der innere Zusammenhang gewonnen, so macht das entsprechende Verständnis der theologia gloriae keine Schwierigkeiten mehr. Luther selbst stellt den entscheidenden Übergang von concl. 19f. zu concl. 21f. folgendermaßen her: dum ignorat Christum, ignorat Deum absconditum in passionibus. Ideo praefert opera passionibus et gloriam cruci, potentiam infirmitati usw. (362, 23ff.). D. h. doch wohl: Die Erkenntnis Gottes aus seinem Schöpfungswerk wird uns zum religiösen und sittlichen Verhängnis, weil wir dann durch Werke unsre Ehre suchen. Auch hier liegt eine imitatio Dei vor. So ergibt sich ganz allgemein: Unsre Gesinnungsart, wie sie gegen Gott und Menschen sich geltend macht, ist bedingt durch die Art unsrer Gotteserkenntnis. Das was wir als göttlich geschaut oder verstanden haben, das ist uns notwendig auch das unser Wollen bestimmende letzte Ziel für unser eignes Leben.

In diesen Sätzen tritt noch einmal an den Tag, daß Luthers reformatorische Erkenntnis ihren Herzpunkt hat in der Gottesanschauung.

2.

D. Ernst Thiele

Eine Handschrift der Vulgata aus Luthers Bücherei

Was ist aus Luthers Büchern geworden? Diese Frage taucht wiederholt auf, ohne eine gründliche Beantwortung zu finden. Die Weimarer Ausgabe der Werke Luthers hat bereits eine ganze Reihe bekannt gegeben, sofern sie Eintragungen von Luthers Hand enthielten. Es sind deren etwas über zwei Dutzend [1]). Ihnen reiht sich ein Buch an, das im Sommer 1916 mir in der Leipziger Stadtbibliothek von ihrem Leiter, Professor Dr. Kroker, vorgelegt wurde und nicht nur um seiner Eintragungen von Luthers Hand und seines Eigenwertes willen, sondern auch deshalb Beachtung verdient, weil es noch ziemlich deutlich die Schicksale erkennen läßt, die Luthers Bücher gehabt haben.

Wir wissen von ihnen, daß sie, so lange Käthe lebte, mit dem übrigen Hausrat ungeteilt in ihrem Besitz blieben [2]). Nach ihrem Tode sollten sie laut Teilungsrezeß vom 5. April 1554 [3]) den

---

1) Soweit sie bekannt waren, habe ich sie aufgeführt in meinem Aufsatz über „die Originalhandschriften Luthers" in Lutherstudien, Weimar 1917, S. 259 f.

2) E. Kroker, Katharina von Bora. Leipzig 1906. S. 243.

3) K. Ed. Förstemann, Neue Mitteilungen aus dem Gebiet historisch-antiquarischer Forschungen. 8. Bd. 1. Heft. Halle-Nordhausen 1846. S. 82 ff.

Brüdern allein zufallen, während die überlebende Tochter Margarete vorweg mit dem Linnen und den Federbetten bedacht wurde. Schwerlich haben die Söhne nach ihrer Mutter Tode noch die ganze Bücherei des Vaters beisammen gehabt. Denn nicht nur der Vater hatte bereits öfter Geschenke an Freunde aus ihr gemacht[1]), auch die Söhne hatten z. B. 1550 eine Ausgabe des Neuen Testaments von Erasmus mit zahlreichen Randbemerkungen Luthers an den ostfriesischen Edelmann Unico Manningha verschenkt[2]).

Unter den Büchern, die an Luthers dritten Sohn, den Mediziner Paul, fielen, befand sich die hebräische Handbibel seines Vaters, die nach seinem Tode von seinen Söhnen dem Administrator von Magdeburg, dem Markgrafen Joachim Friedrich von Brandenburg nebst anderen Hinterlassenschaften verkauft wurde und jetzt der Königlichen Bibliothek in Berlin gehört. Ferner die „Dictata super Psalterium“, auf deren erstes Blatt Johann Ernst, der Sohn Pauls, die Bemerkung setzte: „D. Doct. Martini Lutheri, avi mei beatae memoriae, Commentarius in Psalmos Davidis pervetus, quem ut κειμήλια asservavi“ [3]). Dieser Johann Ernst Luther, geboren am 24. August 1560, gestorben am 30. November 1637 als Kanonikus in Zeitz, war auch Eigentümer der „Biblia latina. Cum autographis Lutheri“ der Leipziger Stadtbibliothek Rep. II 146[4]), über die hier Näheres mitgeteilt werden soll.

Diese lateinische Bibel mit dem Prolog des Hieronymus und einem Index entstammt nach dem Urteil von Sachkennern etwa der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und ist in der damals üblichen Minuskel aufs zierlichste auf 586 Blätter des feinsten

---

Es heißt in dem Teilungsrezeß (S. 84): „Und als der Jungfrauen die weibliche Gerade zuständig, soll sie das leinen Gerät und Federbett im voraus haben, hiergegen die Brüder die Bücher allein, so des Vaters gewest, behalten.“

1) Weimar. Ausg. der Werke Luthers 3, 3 und 9, 115.

2) Th. St. Kr. 1884. S. 325 ff.

3) Weimar. Ausg. 3, 5.

4) Danach ist die Angabe in den Lutherstudien S. 260 zu berichtigen.

Pergaments geschrieben. Die Höhe beträgt 13,8 cm, die Breite 9,3 cm, also etwa Oktavformat. Die Blätter sind so fein, daß sie zusammen kaum eine Stärke von 4 cm haben. Die Anfangsbuchstaben sind mit sicherer Technik in den Farben blau-rot-gold-fleischfarben mit kleinen Figuren verziert, die in üblicher Weise zu dem Inhalt der Bücher in Beziehung stehen. Der Einband in braunem Kalbleder ist dem Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahrhunderts zuzuweisen. Er zeigt goldgepreßte Renaissanceverzierungen mit verschlungenen Bandstreifen, die durch Rot-Weiß-Blau hervorgehoben werden. Der Schnitt ist vergoldet und mit stilisierten Blättern und Blumen bemalt. Dem kostbaren Inhalt entspricht also das kostbare Gewand. Leider ist dieses durch langen Gebrauch beschädigt und die Schließen sind verloren gegangen. Auf dem oberen Rande des vorderen Einbanddeckels bezeichnen die Buchstaben * C * S * M * in Goldpressung offenbar den einstigen Besitzer, der nicht mehr zu ermitteln ist. Den späteren Eigentümer bezeichnen in Blinddruck am unteren Rande die Buchstaben „HE. [= Hans Ernst] LVTHER". Beim Einbinden wurden vorn 3, hinten 1 Papierblatt hinzugefügt. Auf dem dritten steht eine Widmung, aus der sich mit Sicherheit ergibt, daß diese Bibel dem Lutherenkel Johann Ernst gehörte. Sie lautet: „Illustrissimo atque Celsissimo Principi ac Domino, Domino AVGVSTO, Duci Saxoniae, Landgravio Thuringiae, Marchioni Misniae etc: Postulato Administratori Naumburgensi etc. Domino suo clementissimo Biblia haec latina, in tenuissimis membranis scripta, Humilimo [so] et subiectissimo animo offert Johannes Ernestus Lutherus." Herzog August von Sachsen ist seit 1592 postulierter Administrator des Bistums Naumburg-Zeitz und stirbt in Naumburg am 26. Dezember 1615 im Alter von 26 Jahren. Daraus ergibt sich ungefähr das Datum der Widmung. Merkwürdig bleibt, daß der Geschenkgeber nur hervorhebt, daß die Bibel auf feinste Pergamentblätter geschrieben sei, aber verschweigt, daß sie seinem berühmten Großvater gehört habe.

Als D. M. Luthers Eigentum erweist sie sich nun durch zwei eigenhändige Eintragungen, deren eine auf einem Blatt in

Querquart, 15 cm hoch, 19,5 cm breit, auf Leinwand gezogen und dem Buchformat entsprechend zusammengefaltet, hinter das dritte Vorsatzblatt eingeheftet ist. Auf ihm steht von Luthers Hand der Stammbaum Christi und seiner Verwandtschaft in fast genauer Übereinstimmung mit demjenigen, den er „nach seiner Idee oder Begriff, wers besser macht, der habe Dank" in der Schrift „Vom Schemhamphoras und vom Geschlecht Christi" 1543 aufgestellt hat [1]. Darunter fügt er noch einige lateinische Anmerkungen hinzu, in denen er die „fratres Domini" als seine „consobrini" erklärt. Diese Notizen sind also eine Art Vorarbeit zu der genannten Schrift und dürften der Zeit kurz vor ihrer Ausarbeitung angehören. Da sie auf einem Blatt stehen, das der Bibel offenbar erst später angeheftet ist, so ist diese damit noch nicht unzweifelhaft als aus seiner Bücherei stammend nachgewiesen.

Das geschieht aber durch eine zweite Eintragung auf der Innenseite des hintern Einbanddeckels. Sie lautet:

> „Pulcherima pompa funeris Sare
> Nam haec omnia fiünt (Vt Vides) pro
> Sepelienda Sara. Das gantze Land müs
> zu dieser leiche Dienen Haüd dubie
> boni mülti tünc inter Hitheos. Qüi
> compatiüntur et offerünt omnia. ita
> vt Abraham potius accusandus videatur. qui
> tam suspicax / ⟨tam⟩ parum illis fidit, vt
> hominibus
>
> Sed haec omnia propter articülum resürrectionis. et Christi fütürj ex Sara
> filij: qui matrem süam sic honorat
>
> Princeps Dej ⟨est⟩ es inter nos
> idest primus omnium / nisi quod peregrinus
> Es müssen feine leüte gewest sein
> vnd doch grosse schelcke drünter. quos
> metüit Abraham expertüs"

Durch Vergleichung mit der Weimarer Ausgabe der Werke D. M. Luthers 43, S. 284 ff. ergibt sich, daß diese Aufzeich-

1) Erlanger Ausg. d. Werke Luthers 32, 333.

zeichnungen ebenfalls nichts anderes sind, als ein Stück Vorarbeit zu den Vorlesungen über 1. Mose [23, 5 f.], die er in den Jahren 1535—1545 gehalten hat. Beim 23. Kapitel stand er etwa im Jahr 1540 [1]), also fallen die beiden Notizen zeitlich nicht weit auseinander.

Durch die untrennbare Zugehörigkeit der zweiten zu der Bibel ist diese als Luthers Eigentum nachgewiesen. Im Innern finden sich Eintragungen von ihm nicht. Wie Luther in ihren Besitz gekommen ist, läßt sich mangels jeden Anhalts nicht mehr ermitteln. Vielleicht war sie ein kostbares Ehrengeschenk jenes C. S. M., der sie mit dem kunstvollen Einband hatte schmücken lassen.

Es verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden, daß die Herzogliche Bibliothek in Gotha einen schönen aus dem 11. Jahrhundert stammenden Kodex der Evangelien (im 16. Jahrhundert gebunden) besitzt, von dem noch Walch berichtet [2]), daß „auf seinen Rand Luther hin und wieder Anmerkungen geschrieben, und wie daraus zu schließen, hat er denselben unter seinem Büchervorrat gehabt." Nach freundlicher Auskunft von Dr. Ehwald haben jedoch diese Anmerkungen mit Luthers Hand nichts gemein. Ebensowenig eine Bemerkung auf dem letzten Blatt „Anno 1522 [daraus ist mit grober Veränderung 1506 gemacht] finivit D. F. Martinus Lutherus hunc librum." Immerhin könnte sie, auch wenn von fremder Hand stammend, darauf bezogen werden, daß Luther dieses Evangeliar zu eigen besessen und bei seiner Übersetzung des Neuen Testaments benutzt habe. Es würde dann ein Seitenstück zu dem Leiziger Kodex sein.

Dessen Schicksal bleibt dann für etwa 100 Jahre in Dunkel gehüllt. Auf dem ersten Vorsatzblatt trägt es den Vermerk: Ex Bibliotheca M. G. Weidmanni Lipsiensis. 1707." Moritz Georg Weidmann war (nach einer gütigen Mitteilung Dr. E.

---

1) Weim. Ausg. 44, X. Dort ist im 5. Abschnitt die Angabe aus Enders (Luthers Briefwechsel) Bd. 13, 219 zu berücksichtigen.

2) Walch, D. M. Luthers sämtl. Schriften 24, Sp. 304 Nr. IX. Er beruft sich hier auf Cyprians Catalogus codicum mpt. Bibliothecae Gothanae p. 102 und Juncker, Goldenes und silbernes Ehrengedächtnis Lutheri. S. 292.

Krokers) ein berühmter Buchhändler, dazu kurfürstlicher Akzisrat und Sekretarius, worauf anscheinend in dem ursprünglichen pergamentnen Vorsatzblatt hingedeutet wird, auf dem seine Widmung für die Leipziger Ratsbibliothek zugleich die abschließende Nachricht über die Schicksale des schönen und merkwürdigen Buches aus Luthers Bücherei gibt: „In Bibliothecam Magnifici atque Amplissimi Senatus Lipsiensis sub Bibliothecariatu Domini D. Goetzii [1]) Pastoris D. D. D. Mauritius Georgius Weidmann. CDS. S. [2]) Lipsiae, Pridie III. octobr. MDCCX."

1) Dr. Gottfried Christian Götze war Leipziger Ratsherr und führte als Vorsteher der Stadtbibliothek den Titel Bibliothekarius. Er war ein sehr gelehrter Mann, Polyhistor und Juriskonsultus [nach Krokers brieflicher Mitteilung].

2) Nach Kroker vielleicht aufzulösen: Curiae Ducalis Saxonicae Secretarius.

Rezensionen

1.

D. Dr. Gustav Krüger
Professor in Gießen

Kalkoffs Studien zur Frühgeschichte der Reformation

Unter dem Titel: „Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation" hat Paul Kalkoff im vorigen Jahre bei Georg Müller in München eine für einen weiteren Leserkreis berechnete Darstellung erscheinen lassen, in der er den reichen Ertrag seiner jahrzehntelangen Studien zusammengefaßt hat. Der größere Teil des Buches ist ein unveränderter Abdruck der Einleitung zum zweiten (bisher einzigen) Bande der schönen Lutherausgabe, die unter Leitung von Hans Heinrich Borcherdt 1914 im Müllerschen Verlage zu erscheinen begann und leider über dem Kriege, hoffentlich nicht auf zu lange Zeit, ins Stocken geraten ist. Diese Einleitung, die auch in Sonderausgabe erschienen ist, umfaßte die Zeit vom Ablaßstreit bis zu den großen Reformationsschriften des Jahres 1520, die in jenem Bande enthalten sind. In dem neuen Buche ist die Darstellung bis zum Schluß des Wormser Reichstags weitergeführt worden.

Wer die ungefähr 300 Seiten des hübsch ausgestatteten, durch gute Bildnisse hervorragender Persönlichkeiten ausdrucksvoll geschmückten Bandes in sich aufgenommen hat, wird sich, wenn er nicht mit der wissenschaftlichen Forschung bis in die Einzelheiten vertraut ist, keine Vorstellung davon machen können, welcher Reichtum von neuen Tatsachen und Beobachtungen ihm während der Lektüre zugeflossen ist. Der durch die Sachlage gebotene völlige Verzicht auf gelehrte Hinweise bedeutete für den Verfasser sicher eine Entsagung: hätte er doch auf jeder Seite — wenn man von einigen

wenigen, von ihm selbst ausdrücklich bezeichneten Abschnitten absieht — auf die eigene Forschung verweisen können. Und was für den einfachen Leser, der sich mtt allgemeinen Eindrücken begnügt, eine Erleichterung sein mag, ist es in diesem Falle gerade für den Kundigen nicht, denn dieser begegnet auf Schritt und Tritt Angaben, die ihm neu sind oder das ihm Gewohnte in neue Beleuchtung rücken, und hätte gern den Beleg zur Hand oder wüßte den Ort, wo er sich nähere Aufschlüsse verschaffen kann. Ihm kann man nur den Rat geben, die zahlreichen Schriften und Abhandlungen zur Hand zu nehmen, in denen Kalkoff, seit er sich 1886 mit seiner schönen Arbeit über „Die Depeschen des Nuntius Aleander" im Kreis der Forscher einführte, die Entscheidungsjahre der Reformation immer wieder unter anderem Gesichtspunkte zum Gegenstande nahm. Sie sind durchaus nicht so bekannt und genutzt, wie sie es zu sein verdienen [1]).

---

1) Ein Verzeichnis aller seiner einschlägigen Arbeiten bis 1912 gibt Kalkoff im Vorwort zur Buchausgabe seiner Prozeßstudien (s. u.). Hier können nur die wichtigsten aufgeführt werden: Die Depeschen des Nuntius Aleander vom Wormser Reichstag 1521, übersetzt und erläutert, Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 15, Halle 1886 (vergriffen; eine 2. stark vermehrte Aufl. erschien 1897 in Niemeyers Verlag, ohne Verbindung mit dem V. f. Ref.-Gesch.); Briefe, Depeschen u. Berichte über L. vom Wormser Reichst. 1521, V. f. Ref.-Gesch. Nr. 59, 1898; Jacob Wimpheling u. d. Erhaltung d. kath. K. in Schlettstadt, Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrh. N. F. 12, 1897 und 13, 1898; Die Anfänge d. Gegenref. in d. Niederlanden, 2 Tle., V. f. Ref.-Gesch. Nr. 79 u. 81, Halle 1903; D. Vermittlungspol. d. Erasmus u. s. Anteil an d. Flugschriften d. ersten Ref.szeit, Arch. f. Ref.-Gesch. 1, 1903; Zu L.s röm. Prozeß, Ztschr. f. Kirchengesch. 25, 1904; Forsch. zu L.s röm. Proz., Rom (Loescher) 1905; Die Beziehungen d. Hohenzollern z. Kurie, Quellen u. Forsch. aus ital. Bibl. usw. 9, 1906; Ablaß u. Reliquienverehrung an d. Schloßk. zu Wittb. unter Friedrich d. Weisen, Gotha (Perthes) 1907; W. Capito im Dienste Erzb. Albrechts v. Mainz, N. Stud. z. Gesch. d. Theol. u. K. 1, Berlin (Trowitzsch) 1907; Aleander gegen L., Leipzig (Haupt) 1908; Zu Ls. röm. Proz., Ztschr. K.-G. 31—33, 1910—12, in Buchform mit einem, K.s sämtliche in ZKG (s. o. zu 1905) erschienenen Arbeiten registrierenden Personenverzeichnis, Gotha (Perthes), 1912; Die Miltitziade, Leipzig (Heinsius) 1911. — Nach 1912 erschienen u. a. folgende Arbeiten: Die Entstehung d. Wormser Edikts. Eine Gesch. d. Wormser Reichstags v. Standp. d. luther. Frage, Leipzig (Heinsius) 1913; Die Bulle „Exsurge", Zeitschr. f. Kirchengesch. 35, 1914 und 37, 1917; L. u. d. Entscheidungsjahre d. Ref., München (Müller) 1917; Das unechte Breve Hadrians VI. an Friedrich v. Sachsen — eine Flugschrift Hochstratens, in dieser Zeitschr. 90, 1917; L.s Heldenzeit, Wegweiser f. d. werktätige Volk 4, 1917; Friedrich d. Weise, der Beschützer L.s u. seines Ref.swerkes, Arch. f. Ref.-Gesch. 14, 1917 (Auseinandersetzung mit G. von Below); L.s Verhältnis z. Reichsverfassung u. die Rezeption d. Wormser E.s, Hist. Vierteljahrsschr. 18, 1917 (im Anschluß an K. Müller, L.s Äußerungen über d. Recht d. bewaffneten Widerstandes geg. d. Kaiser); Die Anfangsperiode d. Ref. in Sleidans Kommentarien, Ztschr. f. d. Gesch. d. Oberrheins N. F. 32, 1917; Das Wormser E. u.

Mir ist es über dem Studium der Kalkoffschen Schriften besonders deutlich geworden, welche Masse von „Überresten“ und „Auffassungen“, um mit Droysens Historik zu reden, unsere Überlieferung selbst in so viel beackerten Gebieten, wie die Frühzeit der Reformation, noch herzugeben vermag, wenn man sie nur geduldig befragt. Geduldig dürfte der richtige Ausdruck sein. Denn freilich muß man der Überlieferung bis in die entlegensten Äußerungen nachgehen, man darf keine Mühe scheuen, man muß sich vor allen Dingen Zeit nehmen und das Auge von vorne herein auf einen nicht zu großen Kreis von Geschehnissen einstellen. Man muß sich bewußt bleiben, daß auch die unscheinbarste Notiz für die Verflechtung der Ereignisse von Bedeutung werden kann, daß auch die scheinbar unwichtigste Persönlichkeit hinter den Kulissen der zutage liegenden Geschichte ihre Rolle gespielt haben wird. Kalkoff sagt von Rankes Deutscher Geschichte, sie sei für ihn noch heute das klassische, nie veraltende Hauptwerk für das Zeitalter der Reformation, sieht sich aber gezwungen, sofort einschränkend hinzuzufügen: obwohl der Abschnitt über Kajetan und Miltitz völlig verfehlt, das übrige für die Zeit von 1517 bis 1521 zum mindesten in bezug auf das Tatsachenschema sehr lückenhaft ist. Stellen wir daraufhin einmal die gewiß statthafte Überlegung an, ein anderer Sonderforscher komme auf Grund eingehendster Nachprüfung für einen beliebigen anderen Zeitabschnitt zu einem ähnlichen Ergebnis, wird sich dann das allgemeine Urteil über Rankes Werk nicht doch wandeln müssen? Mich wenigstens beunruhigt es, daß mir beim Blick auf den Abschnitt Kajetan und Miltitz künftig immer das Urteil „völlig verfehlt“ vor den Augen stehen soll.

Was von Rankes Werk gilt, trifft natürlich alle übrigen Darstellungen der Reformationsgeschichte, soweit sie noch ohne Berücksichtigung der neuesten Phase der Forschung geschrieben sind. Einschließlich der Lutherbiographien. Wenn irgendwo, sind ja in diesen Entscheidungsjahren Biographie und Historie unlöslich miteinander verbunden. Was Luthers „Entwicklung“ für die innere Geschichte der Reformation, das bedeutet sein „Prozeß“ für die äußere. So steht denn das Thema „Luthers Prozeß“ im Mittelpunkt auch der

---

die Erlasse d. Reichsregiments u. einzelner Reichsfürsten (Histor. Bibl. Bd. 37), München (Oldenbourg) 1917. Angekündigt sind: Zur Gesch. des Wormser R.s. (vgl. Das Wormser Edikt, S. 15, Anm. 2, und Sleidan, S. 445, Anm. 1); Der Briefwechsel des Erasmus mit L. und Friedrich d. W. (vgl. Arch. f. Ref.-Gesch. 14, 1917, 262, Anm. 2); Livin v. Veltheim (vgl. diese Zeitschr. 1917, 233, Anm. 1); Kleine Beiträge z. Gesch. Hadrians II. (vgl. diese Ztschr. 1917, 260, Anm. 2). Außerdem veröffentlichte Kalkoff: „Perilla oder die Erstürmung Roms“. Schauspiel in vier Akten, München-Leipzig (Hans-Sachs-Verlag, Haist u. Diefenbach, 1913).

Kalkoffschen Forschungen. Als Erster hatte vor der Öffentlichkeit Karl Müller diese Aufgabe in Angriff genommen (Zeitschr. für Kirchengeschichte 24, 1903). In der Erkenntnis, daß Profan- wie Kirchenhistoriker, indem sie an Luthers römischem Prozeß fast ganz vorübergingen, wesentliche Momente im Gang und Zusammenhang der Ereignisse bis zum Wormser Edikt übersehen oder verkannt hatten, entwarf er ohne neue Quellen, aber unter sorgfältigster Ausnutzung der bekannten, ein neues Bild. Er hat dann nicht wieder in die Erörterung eingegriffen, sondern das Feld Kalkoff überlassen, dessen Arbeiten es seitdem, von einer kleinen, aber bedeutsamen Abhandlung Alois Schultes (Quellen und Forschungen 6, 1903) abgesehen, allein beherrschen: ganz im Gegensatz zu der Forschung über Luthers „Entwicklung", die Jahr für Jahr die Federn einer ganzen Reihe von Sachverständigen in Bewegung hält.

Es ist ein politisches Intrigenspiel von höchstem Interesse und weltgeschichtlicher Bedeutung, dessen vielverschlungene Fäden Kalkoff zu entwirren bestrebt ist. Dabei kommt alles an auf die Kenntnis von Spielern und Gegenspielern, denn wenn es irgendwo menschelt, so ist es auf diesem Gebiet, und wenn irgendwo die Personen minderen Ranges von Bedeutung sind, so ist es hier. Darum ruft Kalkoff mit Ottokar Lorenz: Lebensläufe, Personenkenntnis!, und er handhabt diesen Grundsatz mit fruchtbarer Methode. Es tauchen Namen auf, von denen wir nie etwas gehört zu haben glauben. Männer, deren Tätigkeit wir wohl ahnten oder erschließen konnten, bestenfalls in allgemeinen Umrissen zu verfolgen vermochten, erstehen vor uns in plastischen Formen. Und nicht etwa nur den Kleinen und Unbekannten kommt diese eindringliche Zeichnung zugute. Auch das Bild der Großen, das wir so gut zu kennen meinten, gewinnt vielfach ein anderes Aussehen. Freilich hat uns Kalkoff keine Porträtgalerie vorführen, sondern, wie er selbst es im Vorwort zur Buchausgabe seiner Prozeßstudien formuliert, eine kritische Geschichte der Anfänge der deutschen Reformation und der römischen Gegenreformation schreiben wollen. Dabei war es sein Anliegen, den „Stoff zu befruchten durch die gegenseitige Durchdringung zweier gewöhnlich von verschiedener Seite behandelter Forschungsgebiete, der Kirchen-, Gelehrten- und Büchergeschichte, wie man früher sagte, mit der politischen Geschichte Deutschlands und Europas, im besonderen das Auftreten Luthers in seinen Beziehungen zur Reichsgeschichte, den kirchlichen, territorialen und sozialen Erscheinungen zu verfolgen und neben den Vorgängen im Lager der Wittenberger und der humanistischen Opposition auch die persönlichen und zuständlichen Verhältnisse an der Kurie wie in der deutschen Hierarchie eingehend zu berücksichtigen".

Die Ergebnisse dieses Bemühens im einzelnen aufzuzeigen, ist im Rahmen eines kurzen Überblicks unmöglich. Mit besonderer Deutlichkeit lernen wir die einzelnen Phasen des römischen Prozesses kennen. Es zeigt sich, daß die Kurie es zu keiner Zeit an der nötigen Aufmerksamkeit hat fehlen lassen. Freilich bleibt das Wort von den rixae monachales bestehen und verliert im Munde des „theologisch völlig unbescholtenen Medizeers“ (Böhmer, Luther[4], 101) nichts von seiner Leichtfertigkeit. Aber es wird doch verständlich, wenn man erfährt, welchen Anteil an der Förderung des Prozesses die Betriebsamkeit der Dominikaner und ihre angestammte Eifersucht gegen die Augustiner gehabt haben. Scharf umrissen treten Leos Berater, die Sekretäre, Palasttheologen und Diplomaten, die Medici, Pucci, Armellini, Accolti, die Perusco, Ghinucci, Prierias, Kajetan, Nikolaus von Schönberg und andere hervor. Mit großem Gerechtigkeitsgefühl wird Kajetan gezeichnet, der sich aus der Masse als der Vertreter einer ernsten Religiosität und tüchtiger theologischer Schulung, als wirklicher Charakter heraushebt. Um so schlechter fährt Miltitz, den in seiner „Erbärmlichkeit“ bloßzulegen Kalkoff keinen Ausdruck für stark genug empfindet. Man wird an die Art erinnert, wie Luther den „armen, unmündigen Barfüßermönch zu Leipzig“ abfertigte, und fragt sich unwillkürlich, ob hier nicht doch etwas Übertreibung im Spiele ist, so gewiß die „Miltitziade“ gegenüber der Apologetik Creutzburgs (Karl von Miltitz, Freiburg 1907) überzeugend wirkt.

Wäre es nach dem Willen der Kurie gegangen, so wäre schon mit dem Breve Postquam ad aures vom 23. August 1518, das Luthers Verurteilung aussprach, das Ziel erreicht und der als notorischer Ketzer Gebrandmarkte auf dem Wege des summarischen Verfahrens beseitigt worden. Daß der klug vorbereitete und mit Eifer betriebene Plan mißlang, hatte tiefliegende Ursachen in der allgemeinen politischen Lage. Ihn vereitelt zu haben, war doch das persönliche Verdienst Friedrichs des Weisen. Das ist bekannt. Es bis ins einzelne klargelegt und vor allem Friedrichs Anteil neu bestimmt zu haben, war Kalkoffs eindringlicher Arbeit vorbehalten. Wir hatten uns gewöhnt, den Sachsen mit Koldes Augen zu betrachten, der ihm das für eine ernste und opfermutige Verteidigung Luthers erforderliche Verständnis für den inneren Zusammenhang zwischen Luthers Lehre und seinen kirchenpolitischen Forderungen absprechen wollte. Kalkoff zeigt uns, daß Friedrich in Luther nicht nur den „eigenen“ Professor gesehen und beschützt, sondern aus innerster Überzeugung auf seiner Seite gestanden hat. Das wußte man schon zur Zeit des Augsburger Reichstags an der Kurie wie am kaiserlichen Hof, und es läßt sich aus Friedrichs

gesamter Haltung in den nächsten Jahren beweisen. Selbst sein anscheinend so konservatives Verhalten gegenüber Ablaß und Reliquienverehrung, auf das Kolde großes Gewicht legte, erscheint in anderem Licht, wenn man es im Zusammenhang aller Äußerungen und Handlungen des Kurfürsten betrachtet. Kalkoff glaubt Friedrich geradezu als „Schüler“ Luthers bezeichnen zu dürfen, der sich von dem Reformator belehren ließ über die rechte christliche Gesinnung bei Ausübung der guten Werke. Er nennt ihn wohl den „Erstling der Laienwelt“, den „Senior der evangelischen Gemeinde“. Diese Ausdrücke mögen als hoch gegriffen erscheinen, aber daran darf doch nicht mehr gezweifelt werden, daß Friedrich „aus tiefster Überzeugung von der Wahrheit der von Luther vertretenen Lehre zur Rettung seiner Person wie seines Werkes mit allen Mitteln seiner zähen und verschlagenen Staatskunst einen Kampf gegen das Papsttum führte, bei dem er das Äußerste wagte“. Ward er doch durch die Bulle vom 3. Januar 1521 mit aller Deutlichkeit exkommuniziert und befand sich gegen Ende des Reichstags in überaus gefährdeter Lage. Die Selbständigkeit des Kurfürsten als Politikers betont Kalkoff stark gegenüber der verbreiteten, durch G. Berbigs „dilettantische“ Arbeiten auf die Spitze getriebenen Behauptung seiner Abhängigkeit von Spalatin, den Kalkoff umgekehrt eine ganz untergeordnete Rolle spielen läßt. Bleibt es übrigens unter solchen Umständen nicht doppelt merkwürdig, daß Luther seinen Kurfürsten niemals gesprochen und nur einmal, nämlich auf dem Wormser Reichstag, zu Gesicht bekommen hat?

Mit großer Anschaulichkeit wird uns der Prozeß des Jahres 1520 gegen Luther und den Kurfürsten geschildert, dessen Höhepunkt der Erlaß der Bulle Exsurge Domine vom 15. Juni 1520 bildete, und der mit der Bulle Decet Romanum Pontificem vom 3. Januar 1521 seinen Abschluß fand. Nach dem zwar „nicht recht klaren“, aber sachlich zuverlässigen Bericht des jungen Juristen Melchior von Watt teilt Kalkoff den pomphaften Redeakt mit, durch den im Konsistorium vom 9. Januar 1520 die Anklage erstmalig begründet wurde. Aleander, der durch Heiserkeit am Sprechen verhindert war, hat doch die von Schmähungen gegen den Kurfürsten und seine Umgebung strotzende Rede abgefaßt. Schon damals hat er von der Halsstarrigkeit, Grausamkeit, Gewalttätigkeit und Wildheit Friedrichs gesprochen, für den ihm später in Worms kein Schimpfwort stark genug war. Er hat auch durch den Redner in Vorschlag bringen lassen, den Kurfürsten im ordentlichen Prozeß unter Androhung des Bannes vorzuladen, was dann freilich als unzweckmäßig im Protokoll der Sitzung mit Stillschweigen übergangen wurde. Wie wenig entsprach im übrigen

die „völlig ergebnislose Tätigkeit dieser kurialen Statisten“ dem Bilde, das Aleander im Entwurf des Wormser Ediktes dem „deutschen Volke vorgaukelte“ von dem „kirchlichen Oberhause“, diesem „überwältigend ehrwürdigen Gerichtshof“, der über Luther Recht gesprochen hat. Einzig der „vielgescholtene Kajetan hat den ehrlichen Versuch gemacht, dem Angeklagten wissenschaftlich einigermaßen gerecht zu werden“. Auch „an sittlichem Ernst, an Uneigennützigkeit und Wahrheitsliebe“ stand er hoch über Eck, von dessen ruheloser Geschäftigkeit und gewissenloser Oberflächlichkeit Kalkoff ein wenig erfreuliches Bild entwirft. Ergänzt wird es neuerdings durch eine bis ins einzelnste gehende Darlegung des antilutherischen Feldzugs, den Eck in Sachen der von ihm angeblich nur widerwillig und nach langem Sträuben übernommenen Veröffentlichung der Bulle Exsurge zunächst in Meißen und Thüringen, sodann bei den süddeutschen Bischöfen geführt hat. Dabei zeigt sich, daß der Widerstand der kirchlichen Obrigkeiten gegen die Verkündigung und noch mehr gegen die Ausführung der Bulle tiefer begründet war, als es die übliche katholische Auffassung erkennen läßt, die nur von kleinlichen Rücksichten oder von Furchtsamkeit der Bischöfe zu reden weiß. An dem Verhalten der Bischöfe von Augsburg und Eichstädt und ihrer trefflich gebildeten Räte lassen sich die grundsätzlichen Bedenken überzeugend erläutern, die die Einsichtigen gegenüber einer rücksichtslosen Verketzerung der Wittenberger Lehre unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung des kirchlichen Friedens auch angesichts des päpstlichen Spruches glaubten aufrechterhalten zu müssen. Sint errores, non haereses, dieses von Kajetan in einem früheren Stadium des Prozesses über Luthers Lehren formulierte Urteil klingt in den Erwägungen der deutschen Kirchenoberen nach. Und so wird denn — wie Kalkoff selbst am Schluß seiner jüngsten, der Bulle gewidmeten Untersuchung meint — der Eindruck wesentlich verstärkt, welche ungeheure Verantwortung an dem welterschütternden Bruche in der abendländischen Kirche der kleinen Gruppe skrupelloser und entschlossener Agitatoren vom Schlage der Tetzel, Hochstraten, Prierias, und nicht zuletzt den beiden Aposteln der Verdammungsbulle Aleander und Eck zufällt.

Ist der römische Prozeß Luthers und das Spiel zwischen Rom und Wittenberg der eine Pol der Kalkoffschen Forschungen, so die Geschichte des Wormser Reichstags vom Standpunkt der lutherischen Frage der andere. Hier ermöglichte in erster Linie „das Quellenmaterial, das sich in dem mit historischem Sinn gesammelten Nachlaß Aleanders um dessen Depeschen vom Wormser Reichstage gruppierte“, Kalkoff die neue kritische Bearbeitung der ganzen Periode. Und Aleanders Spuren ist er von Anfang an

mit besonderer Aufmerksamkeit nachgegangen. Wenn er dabei auf seinen Vorgänger Hausrath geringschätzige Seitenblicke wirft, so muß ich das freilich bedauern. Hausraths reformationsgeschichtliche Monographien haben wie seine Lutherbiographie Vorzüge, die durch keine noch so kritischen Studien Kalkoffs und anderer — denn Kalkoff steht mit seinem absprechenden Urteil nicht allein — verdunkelt werden, und was die Kritiker mit dem Schlagwort Phantasie abzutun geneigt sind, ist oft nichts anderes als geschichtlicher Instinkt, der freilich in seinen Äußerungen nicht immer das Richtige trifft. Hausrath wäre sicher der letzte gewesen, Kalkoff das wohlverdiente Lob zu mißgönnen, daß er die zielbewußte Politik des schlauen und gewalttätigen Diplomaten, des erfolgreichsten, den die Kurie besaß, bis in ihre letzten Schlupfwinkel hinein bloßgelegt hat. Das gilt sowohl von Aleanders Tätigkeit in den Niederlanden, die ihn zu einem der „Väter und Begründer" der dortigen Gegenreformation gemacht hat, wie von seiner rastlosen, von keinerlei Gewissensbedenken angekränkelten Arbeit bei der Vorbereitung und den einzelnen Stadien der Wormser Reichstagsverhandlungen, insbesondere bei der Ausfertigung und Durchführung des Edikts.

Aber auch die Freunde der Reformbewegung erscheinen in neuem Licht. Besonderen Wert legt Kalkoff selbst auf den Nachweis, daß „das an den Reuchlinschen Streit anknüpfende enge Bündnis zwischen den Vertretern des Humanismus und der Kirchenreformation, abgesehen von den literarischen Kämpfen einen ergreifenden Ausdruck fand in dem ebenso umsichtigen wie opfermutigen Eintreten gerade der bedeutendsten Literaten für Luthers Sache, allen voran eines Erasmus, Kapito und Hermann von dem Busche". Hierzu ist auf die inhaltreiche Abhandlung über die Vermittlungspolitik des Erasmus und auf das Buch über Kapito im Dienst des Erzbischofs Albrecht zu verweisen. Wie stark Kapito als geistlicher Rat seinen Dienstherrn im Sinn einer zurückhaltenden Politik sowohl vor wie nach dem Reichstag zu beeinflussen verstanden hat, das haben wir doch erst aus Kalkoffs Einzelnachweisen wirklich würdigen lernen. Aber auch über des Erasmus Stellung wissen die Quellen viel mehr zu sagen, als man sie bisher abgefragt hat. Wir sehen ihn im Mittelpunkt einer auf energische Bekämpfung der Verdammungsbulle und Verhinderung ihres Vollzugs bedachten Bewegung, in enger Verbindung — Kalkoff vergleicht ihn dabei, vielleicht etwas äußerlich, mit dem Chefredakteur einer politischen Zeitung — mit den Führern der rheinischen Humanistenkreise, unter denen wiederum der kampfesfrohe Hermann von dem Busche als Verfasser des Hochstratus ovans und der Epistula Udelonis Cimbri besonders deutlich und sympathisch hervortritt. Nicht gut

zu sprechen ist Kalkoff dagegen auf Hutten und noch weniger gut auf Sickingen. Ich vermag es nicht sicher zu beurteilen, ob Sickingen mit den Worten „der rohe, selbstsüchtige Bandenführer" ausreichend charakterisiert wird, meine aber, daß sich eine Nachprüfung dieses und ähnlicher Urteile immer noch lohnen möchte.

So wenig wie der Gang des Prozesses kann hier der Gang der Verhandlungen, den Kalkoff in seinem Buch über „Die Entstehung des Wormser Edikts" aufgerollt hat, ohne ungebührliche Inanspruchnahme des Raumes dargelegt werden. Ein Intrigenspiel entfaltet seine Reize nur, wenn man es in seinen intimsten Regungen belauschen kann. Und so bleibt nichts übrig, als es bei Kalkoff selber nachzulesen. Selten, so schreibt Kalkoff mit Recht, ist eine gesetzgebende Versammlung um ihr verfassungsmäßiges Recht der Mitwirkung bei der Entscheidung über eine Lebensfrage der Nation mit so dreistem Vorbedacht, so zähem Hinhalten und schließlich so wohlvorbereitetem Gaukelwerk betrogen worden wie der deutsche Reichstag bei dieser von römischen und burgundischen Staatsmännern durchgeführten Intrige, vor allem bei der „schamlosen Komödie" der „erschlichenen Annahme" der sogenannten Reichsgesetze. Die uns geläufigen Darstellungen lassen hier den geschichtlichen Sachverhalt nur ahnen, wenn sie nicht geradezu das Gegenteil des Wahren berichten. Deutlicher als wir es bisher erkennen konnten, ergibt sich aus Kalkoffs Nachweisen, daß die Mehrheit des Reichstags trotz ihrer gutkirchlichen Gesinnung und trotz aller Wühlarbeit Aleanders und seiner „Mitverschworenen" der Verhängung der Reichsacht über Luther und einer „tumultuarischen" Verfolgung seiner Anhänger nicht zugestimmt haben würde. Im Lichte dieser Tatsache gewinnt der bei der weiteren geschäftlichen Behandlung gänzlich ignorierte, übrigens noch Ranke unbekannt gebliebene Beschluß der Stände vom 30. April, daß der Kaiser ein Mandat nach seinem Ermessen entwerfen lassen solle, daß aber die Stände davon Einsicht zu nehmen und ihm auf seine Anträge ihr Gutbedünken anzuzeigen wünschten, besondere Bedeutung. Die Mär von dem „einhelligen Rat und Willen unser und des heiligen Reichs Kurfürsten, Fürsten und Stände jetzo hier versammelt" erscheint nun ganz nackt als das, was sie ist: eine bewußte Lüge. Und das Mäntelchen, mit dem man sie zu bedecken suchte, der Beschluß jener famosen Versammlung in der kaiserlichen Wohnung vom 25. Mai, erweist sich noch fadenscheiniger als bisher. Überhaupt hat man diese Zusammenkunft mit Unrecht als Versammlung der Reichsstände bezeichnet. In Wirklichkeit war sie eine „Sonderversammlung der mächtigsten Mitglieder der päpstlichen Partei" und in keiner Weise geeignet, die Meinung des Reichstags zum

Ausdruck zu bringen, selbst wenn man über die formellen Mängel ihres Beschlusses hinwegsehen möchte. Vor den übrigen noch zahlreich in Worms anwesenden Fürsten und Städteboten hat man den Vorgang anscheinend geheim gehalten. Hätten wir die Depesche Aleanders nicht und eine kurze Notiz des venezianischen Gesandten Contarini, so würden wir von dem ganzen Akt nichts wissen. Übrigens ist es nicht richtig, daß selbst der Großkanzler nicht ins Vertrauen gezogen war. Vielmehr zeigt Kalkoff, daß Gattinaras Rolle bei der Vorbereitung des Schlußaktes sogar recht bedeutend war. Endlich verdient auch angemerkt zu werden, daß Kalkoff die gewöhnliche Auffassung, wonach die Datierung des Edikts auf den 8. Mai eine von Aleander im Interesse der Verschleierung des unrechtmäßigen Zustandekommens vorgenommene Rückdatierung bedeute, nicht gelten lassen will. Dieses Datum stelle vielmehr gerade das diplomatische Kriterium für die Richtigkeit der Auffassung dar, die in dem Edikt nur einen einseitig vom Kaiser ausgegangenen Erlaß erblickt. Der staatsrechtlich entscheidende Moment war der Beurkundungsbefehl, den Karl eben am 8. Mai nach Vorlegung des Entwurfs erteilte.

Daß an der Versammlung außer dem Brandenburger auch die drei geistlichen Kurfürsten teilgenommen haben, ist bekannt. Über ihre Stellung zur Sache sind aber unrichtige Ansichten verbreitet. Wollte man Aleander Glauben schenken, so müßte man annehmen, daß die päpstliche Partei ihren festen Kern und zuverlässigen Rückhalt in der antilutherischen Mehrheit des Kurfürstenrates besessen hat. Das ist aber nicht richtig. Nur Joachim von Brandenburg und Richard von Greiffenklau, der Trierer, waren mit dem Herzen dabei. Dieser erscheint freilich in den Darstellungen als der um Luther besorgte, leutselig wohlwollende Vertreter des schiedsrichterlichen Auswegs. Sieht man aber hinter die Kulissen, so hat er in Worms stets im Einverständnis mit den Nuntien gehandelt. Anders der Kölner Erzbischof Hermann von Wied. Er wird wenigstens für die ersten Jahrzehnte seiner langen Regierung als entschlossener Gegner der kirchlichen Neuerungen angesehen. Zum Beweise beruft man sich insbesondere darauf, daß mit seiner gern gegebenen Zustimmung Luthers Bücher im November 1520 in Köln öffentlich verbrannt worden seien. Tatsächlich hat der Kurfürst zu diesem übrigens recht kläglich verlaufenen Akt seine Einwilligung nur unter dem Druck des kaiserlichen Befehls gegeben. Vollends seine Haltung auf dem Reichstag entsprach den Wünschen der Papstpartei so wenig, daß sie in maßgebenden politischen Kreisen — wenn man dem neuerdings von Kalkoff in seiner Abhandlung über Sleidan herangezogenen Bericht des Gerhard Geldenhauer aus Nymwegen, Privatsekretärs des Bischofs von Utrecht, trauen darf —

geradezu als Begünstigung Luthers aufgefaßt werden konnte. Dem entspricht es, daß der Kurfürst am Ende des Reichstags sich nicht dazu verstehen wollte, das päpstliche Urteil an Luther und seinen Anhängern durch die Reichsacht vollstreckt zu sehen. An der Versammlung vom 25. Mai teilzunehmen, war für ihn unumgänglich, er muß aber in der Verlesung, Begutachtung und Veröffentlichung des Edikts einen reichsrechtlich nichtigen Akt gesehen haben, sonst hätte er später nicht erklären können, daß er sich an das Edikt nicht gebunden halten könne, da er von ihm, bis es im Reich öffentlich ausgegangen sei, „nie kein Wissens" gehabt habe. Albrecht von Mainz endlich war der Kurie ja längst verdächtig. Farbe hat er auch zu Worms nicht bekannt. Aber, von allem anderen abgesehen, es gelang Aleander nicht, ihn als den Erzkanzler des Reichs zur Unterzeichnung der Mandate zu bewegen, trotzdem er an den Papst und den Vizekanzler Medici das Gegenteil berichtet hat: die Originale im vatikanischen Archiv weisen die Namen des mainzischen Vizekanzlers Ziegler für das deutsche, den des burgundischen Sekretärs Hannart für das lateinische Exemplar auf. Daß das kein Zufall ist, beweist die Unterschrift des berufenen Vertreters der ständischen Hierarchie unter dem Reichstagsabschied vom 26. Mai.

Auch die jüngste, in der Historischen Bibliothek erschienene Arbeit Kalkoffs über „Das Wormser Edikt und die Erlasse des Reichsregiments und einzelner Reichsfürsten" bereichert unsere Kenntnisse durch eine große Menge sorgfältig ausgeführter Einzelzüge. In der landläufigen Darstellung erscheint der Erlaß des Reichsregiments vom 20. Januar 1522 zwar nicht dem Buchstaben, aber doch dem Geist nach als eine Vollzugsmaßregel, mit der das Regiment in voller Übereinstimmung mit dem abwesenden Kaiser dessen Entscheidung Nachdruck geben wollte. Tatsächlich hat das Reichsregiment, wie schon ein Blick auf seine Zusammensetzung um die Jahreswende 1521 und 1522 erkennen läßt, die lutherfeindliche Stellung nicht eingenommen, die man bei ihm vorauszusetzen pflegt. Erst im Lauf der nächsten Jahre haben die gegenreformatorischen Tendenzen das Übergewicht erlangt. So hat man denn auch das angebliche Reichsgesetz als in mehrfacher Hinsicht ungesetzlich fallen lassen, und in den Erlassen des Regiments wird sowohl die Verdammung von Luthers Lehre durch den Papst wie seine und seiner Anhänger Ächtung durch das kaiserliche Edikt völlig ignoriert. Ja selbst für die entschlossensten Landesherren, wie Georg von Sachsen und Joachim von Brandenburg, bedeutete das Edikt nur eine Verlegenheit, wie sich an ihren halben Maßregeln unschwer nachweisen läßt. Eine ausführliche Betrachtung widmet Kalkoff in Anlehnung an die Arbeiten von

Druffels der Entstehung der beiden bayerischen Religionsedikte. Dabei fällt neues Licht auf die Arbeit der bayerischen Staatsmänner, besonders des Kanzlers Leonhard von Eck, denen die schwierige Aufgabe zufiel, dem „Drängen verfolgungssüchtiger Theologen", besonders Johann Ecks, gegenüber die Interessen ihrer Fürsten zu wahren, die „eine scheinbare Willfährigkeit gegen die Kurie und höfische Rücksichtnahme auf den kaiserlichen ‚Vetter' mit vorsichtiger Schonung ihrer Untertanen verbinden wollten". Dem entspricht es, daß selbst die Rezeption des Wormser Edikts in den Erlassen der Wittelsbacher „auf eine gründliche Revision sowohl dem Geist als den einzelnen Vorschriften nach hinauslief". Der Erlaß Heinrichs von Wolfenbüttel bedeutete „eine stillschweigende Verurteilung des verfassungswidrigen Vorgehens Karls V.", und der Philipps von Baden „ist geradezu der gesetzliche Boden geworden für die Betätigung zahlreicher evangelischer Prädikanten am Hofe des Markgrafen wie im ganzen Ländchen". So haben denn nur der König von Spanien in seinen burgundischen Besitzungen — bezeichnender Weise als Landesherr unter Ausschluß der kirchlichen Vollzugsgewalt — und sein spanisch erzogener und beratener Bruder in den österreichischen Erblanden (bzw. in Württemberg) ihren Untertanen das „blutdürstige welsche Süpplein" unverwässert vorzusetzen gewagt.

Bei der Beschäftigung mit Aleander hatte sich Kalkoff seine Sporen als Reformationshistoriker verdient. Es nimmt nicht Wunder, daß er zu dem Gegenstand seiner ersten Liebe immer und immer wieder zurückgekehrt ist. Nur vorübergehend gedenke ich hier noch der in dem Bande „Aleander gegen Luther" niedergelegten Studien, die sowohl für die öffentliche Laufbahn wie für das Privatleben manche unbekannte oder unbeachtet gebliebene Einzelheiten aufdecken. Aleanders Persönlichkeit steht schließlich auch im Mittelpunkt des Versdramas, das Kalkoff nach der Geliebten des päpstlichen Diplomaten „Perilla" genannt hat. In vier Akten, die die Zeit von der Ernennung Aleanders zum Nuntius in Deutschland bis zum Sacco di Roma von 1527 umspannen, ziehen lebensvolle Bilder aus der römischen Gesellschaft an uns vorüber. Wir sind erstaunt und erfreut, dem Gelehrten, der mit unbeirrtem Spürsinn und nimmer müdem Fleiß die unscheinbarsten Notizen zusammensucht, um durch sie das geschichtliche Bild zu berichtigen und zu beleben, in den weiten Hallen der dramatischen Dichtung zu begegnen, und geben ihm gern das Zeugnis, daß er sich auch hier mit vornehmem Anstand als sicherer Sprecher und gestaltender Künstler zu bewegen weiß.

Miszelle

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

Für das bis zum 1. Januar 1917 gültige Thema: „Beschreibung der römisch-katholischen Moral“ war eine niederländische und eine deutsche Arbeit eingegangen, über welche die Direktoren am 18. Oktober 1917 ihr Urteil abgegeben haben. Keine der beiden Arbeiten konnte mit dem Preise bedacht werden. Doch wird die deutsche, der es nur an „Vollständigkeit“ gebrach, als eine „echt wissenschaftliche“ bezeichnet. So soll sie unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen und mit 200 Gulden belohnt werden, wenn der Verfasser (Motto: „Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld“) zustimmt und den Direktoren von „Teylers Stiftung“ seinen Namen mitteilt.

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1919 ist ausgeschrieben:
„Über die Frage nach der Absolutheit des Christentums im Lichte der gegenwärtigen Religionsgeschichte“;

zur Beantwortung vor 1. Januar 1920:
„Entwicklungsgeschichte der »Bewußtseins- oder Erfahrungstheologie« seit Schleiermacher.“

Preis 400 holländische Gulden oder goldene Medaille von gleichem Werte. Die Arbeiten dürfen in deutscher Sprache geschrieben sein, jedoch dann nur in lateinischen Buchstaben. Sonst außer holländisch zugelassene Sprachen: lateinisch, französisch, englisch. Das Programm ist kostenfrei von den Direktoren der Stiftung zu beziehen. Adresse derselben, wohin auch die Arbeiten zu senden sind: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst te Haarlem.“

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen

1.

Konrad Köhler
Pfarrer in Briese (Schlesien)

Die ursprüngliche Form der Seligpreisungen

Cyprian hat die letzte Seligpreisung (Matth. 5, 11 f.; Luk. 6, 22 f.) niemals und nirgends in ihrer matthäischen, sondern stets — im ganzen viermal — in ihrer lukanischen Fassung zitiert. Das muß bei ihm unter allen Umständen und sogar im höchsten Maße auffallen, weil er nämlich die Seligpreisungen sonst durchgehend und grundsätzlich in ihrer matthäischen, niemals aber in ihrer lukanischen Fassung wiedergibt. Er muß zweifellos einen bestimmten Grund gehabt haben, wenn er bei dem letzten Makarismus beharrlich von seiner Regel abweicht. Wir können im voraus vermuten, daß ihm dieser Makarismus, so wie er ihn kannte, in seiner matthäischen Form unvollkommen erschienen ist gegenüber derjenigen, in welcher er ihn Luk. 6, 22 f. las.

Diese Vermutung rechtfertigt sich glänzend, wenn wir im Brief der karthagischen Christen an ihren Bischof (ep. Cypr. XXXI, 4) folgendes Zitat lesen: beati estis, cum vos persecuti fuerint et odio habuerint. gaudete et exultate. sic enim prophetas persecuti sunt qui ante vos fuerunt patres

eorum [1]). Auch Tertullian gibt gelegentlich (de patienti a denselben Makarismus in einer verkürzten Form wieder: gaudete et exultate, quotiens vos maledicent et persequentur, merces enim vestra plurima in coelo. Das mag freilich ein freies und darum ungenaues Zitat sein. Tertullian kennt auch, wie aus c. Gnost. Scorpiace 9 zu ersehen ist, die volle Form. Jedesfalls müssen aber in Afrika Evangelienhandschriften im Gebrauch gewesen sein, die den Makarismus Matth. 5, 11 f. in einer wesentlich kürzeren Form lasen, und nach dem Textbefunde kann es keine Frage sein, daß diese kürzere Form dem matthäischen Urtext viel näher steht, als was wir jetzt V. 11 f. lesen.

Der Vers 11 befindet sich bekanntlich in einer schlimmen Verfassung. Sein Textzustand legt beredtes Zeugnis ab für eine starke und fortgesetzte Überarbeitung. ℵ B und die Masse bieten hier: *μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσι καὶ διώξωσι* (ℵ *διώξουσι*) *καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν καθ᾽ ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ*. D h k syr^{cu} stellen die beiden ersten Glieder um: *διώξουσι καὶ ὀνειδίσουσι*. Der alte Syrer Δ (lat.), g [1] und Lucifer [2]) haben *μισήσωσι καὶ διώξουσι*. Dazu vgl. oben das Zitat im Brief der karthagischen Christen, wo *διώξωσι καὶ μισήσωσι* bezeugt wird und das letzte Glied fehlt. Es fehlt nach *ὀνειδίσωσι καὶ διώξωσι* auch bei Tertullian (de pat. s. o.), doch ohne daß diesem Fehlen ein entscheidendes Gewicht beigemessen werden kann. Hingegen hat gewiß noch der 371 erst verstorbene Lucifer (s. Anm. 2) in seinem Matthäusevangelium das Glied *εἴπωσι πονηρόν κτλ.* nicht ausgedrückt gefunden. Er bietet allerdings auch drei Glieder, an dritter Stelle aber exprobrabunt, was doch wohl zweifellos das griechische *ὀνειδίσωσι* wiedergibt. Er hat also die Ordnung: *μισήσωσι, διώξωσι, ὀνειδίσωσι*. Zweigliedrig ist der Makarismus in der pseudo-ephraemischen

1) Dies der Text mit allen seinen Zusätzen ohne jeden kritischen Eingriff.

2) g [1]: cum vos odio habuerint homines [maledicent] et persequentur et dicent omne malum adversum vos propter iustitiam. Lucifer: cum vos odio habuerint homines et [maledicentes] persequentur et exprobrabunt. Die Formen von maledicere sind offenbar erst nachträglich eingeflickt. Vgl. dazu Merx, Das Evangelium Matthäus. 1902.

Schrift „Erklärung des Evangeliums“, auf die Preuschen (ZNW 1911, S. 253) aufmerksam gemacht hat: *μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' ὑμῶν*. Hier ist also *διώξωσι* ausgelassen. Das gleiche Verbum fehlt auch, wie Blaß in seinem textkritischen Apparat anmerkt, zweimal in den von Hauler herausgegebenen lateinischen Fragmenten der Didaskalia. In der syrischen Übersetzung dieser Schrift (vgl. Preuschen, Antilegomena², S. 65) findet sich die volle Form IV, 18, 19. Ebendaselbst aber wird XIX, 94, 10 mit fehlendem dritten Gliede zitiert: „Selig seid ihr, wenn sie euch verfolgen und schmähen um meines Namens willen.“. Dieses Zitat ist nicht bedeutungslos, weil in ihm im Gegensatz zu *ἕνεκεν ἐμοῦ* (IV, 18, 19) *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου* erscheint. Letzteres ist nämlich die Lesart der alten Syrer (syr^{sin} und syr^{cu}). D a b c g¹ k bieten für *ἕνεκεν ἐμοῦ*: *ἕνεκεν δικαιοσύνης*. Nichts dergleichen haben Cyprian ep. XXXI, 4 (s. o.), Tertullian de pat. 11 (s. o.), Lucifer (s. o.) und der Codex Fuldensis der Vulgata. Das Partizipium *ψευδόμενοι* fehlt in D a b c g¹ h k syr^{sin} Orig., Lucifer, Tertullian u. a. Wo es steht, erweist es es sich als Wanderwort. Seine Echtheit ist schon von Griesbach sehr stark angezweifelt worden. Lachmann und v. Soden haben es getilgt; Tischendorf⁸, B. Weiß, Nestle und Blaß haben es beibehalten, letzterer allerdings in Klammern nur. Es verdient aber Preuschens Urteil (a. a. O.) jegliche Zustimmung: „daß *ψευδόμενοι* spätere Zutat ist, wird kaum bewiesen zu werden brauchen“ [1]. Der Zusatz *ῥῆμα* zu *πονηρόν*, den die meisten Zeugen, aber nicht ℵ B D syr^{sin} syr^{cu} it (bis auf q) Vg haben, fehlt in allen neueren Textausgaben. Mit Recht. Auch das allerdings nur von syr^{sin} verleugnete *πᾶν* vor *πονηρόν* ist wohl Nachtrag. Desgleichen erscheint das grammatisch freilich notwendige *καθ' ὑμῶν* durch seine schwankende Stellung verdächtigt [2].

---

1) Von neueren Exegeten halten es nur noch B. Weiß und Rösgen aufrecht.

2) Die schwankende Stellung von *καθ' ὑμῶν* (bald vor, bald hinter *πᾶν πονηρόν*) kann freilich auch erst durch den Einschub von *ψευδόμενοι* verursacht sein. Vgl. Merx und Zahn z. d. St.

Wie löst sich nun die Textverwirrung von V. 11? Leichter, als es für den ersten Augenblick aussehen mag. Ein Blick auf V. 12c, wo nur von Verfolgung die Rede ist, legt von vornherein die Vermutung nahe, daß auch V. 11 ursprünglich nur *διώξωσι* geschrieben stand. Diese Vermutung wird zur Gewißheit erhoben durch V. 10. Was ist es mit diesem Verse? Weizsäcker hat seinerzeit in den „Untersuchungen über die evangelische Geschichte²" 1901, S. 94 geurteilt: „5, 11f. ist sicher spätere Erläuterung zu dem ursprünglichen Texte 5, 10". Diesem Urteil wird heute niemand mit voller Gewißheit beipflichten. Dessen ungeachtet kann sich aber doch auch ein Wellhausen nicht entschließen, den allerdings inhaltlich „leicht wiegenden Vers 10" als einen Einschub anzusehen; „denn er soll den Übergang zu beiden folgenden Versen machen". Bei scharfem Hinsehen kann es aber doch nicht zweifelhaft sein, was es mit dem genannten Verse für eine Bewandtnis hat. Clemens von Alexandrien führt strom. IV, 141, 2 (vgl. Preuschen, Analecta II², S. 20) aus: *μακάριοι, φησίν, οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται, ἢ ὥς τινες τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια· μακάριοι, φασίν, οἱ δεδιωγμένοι ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι· καί· μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ, ὅτι ἕξουσι τόπον ὅπου οὐ διωχθήσονται.* Clemens hat also alte Lesarten gekannt, in denen die Verheißung an die *δεδιωγμένοι* V. 10 anders gelautet hat, als wir sie gegenwärtig lesen. Blaß hat daraufhin die Worte *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* eingeklammert. Er läßt also nur *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* als ursprünglichen Bestandteil von Vers 10 gelten. Mit Recht. Die von ihm beibehaltenen Worte wollen nämlich überhaupt keine selbständige Seligpreisung sein, sondern sind von Haus aus nichts anderes als ein am Rande gemachter Versuch, den anders geformten Makarismus V. 11 mit den V. 3—9 vorangegangenen übereinzustimmen. Daß ein solcher Versuch einmal gemacht werden würde, war nach Lage der Dinge vorauszusehen. Er ist, wie Clemens bezeugt hat (s. o.), auch in denjenigen Texten gemacht worden, die V. 11 *ἕνεκεν ἐμοῦ* statt *ἕνεκεν δικαιοσύνης* lasen. Sicher

wohl auch in denjenigen, die an dieser Stelle ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου lasen. Vielleicht kann Tertullian hier als Zeuge dienen, der de fuga 7 schreibt: felices qui persecutionem passi fuerint caussa nominis mei. Unabhängig von diesen Umformungen im geschriebenen Matthäustext selbst hat schon zuvor Polykarp aus eigenem Antrieb ein Gleiches unternommen. Er schreibt ad Phil. II, 6 (Funk, Die apostolischen Väter): μνημονεύοντες δὲ ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· . . . . καὶ ὅτι μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Das hier zitierte Herrenwort hat viel Beachtung gefunden. Preuschen (ZNW 1911, S. 253 f.) uud Zahn (Einleitung in das NT. II, S. 313) sind geneigt, ihm Quellenwert zuzuerkennen. Ersterer nimmt an, daß aus ihm das 5, 11 ursprünglich nicht vorhandene διώξωσι geflossen ist. Allein dem widerspricht 5, 12, wo, wie schon gesagt, — sogar einzig und allein — von einem διώκειν geredet wird. Zahn aber bemerkt: „Für den Gebrauch der Partizipien im NT ist überhaupt zu bedenken, daß diese Formen im Aram. wie Hebr. völlig zeitlos sind. Ein merkwürdiges Beispiel ist Matth. 5, 10, wo nach dem Zusammenhang unmöglich diejenigen selig gepriesen sein können, welche eine Verfolgung überstanden haben, also δεδιωγμένοι für διωκόμενοι steht. Polykarp (getauft a. 69), welcher letzteres schreibt (ad Phil. 2) könnte in seiner Jugend noch einen Dolmetscher gehört haben, welcher seine Sache besser machte als der griechische Matth." Jedoch Polykarp hat, wie auch Harnack zugeben muß (Sprüche und Reden Jesu, S. 135), seine Kenntnis zweifellos aus dem griechischen Matthäus geschöpft, jedoch aus einem Matthäus, der den Vers 5, 10 sicherlich noch nicht enthalten hatte. Der alte Märtyrerbischof von Smyrna zitiert den Vers Matth. 5, 3, mischt aber in Anpassung an dessen Form Vers 11 hinein, so wie er eben diesen Vers gelesen hat: μακαριοί ἐστε, ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς ἕνεκεν δικαιοσύνης. Er hat aber seine Sache besser gemacht als die späteren Glossatoren des Matthäustextes. Er hat sinngemäß das Participium Praesentis διωκόμενοι gebraucht, wohingegen jene durch die Aoristform διώ-

ξωσι sich törichterweise verleiten ließen, das Participium Perfecti *δεδιωγμένοι* anzuwenden [1]).

Die Randglosse *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης* hat man zunächst wohl fälschlich für eine Korrektur von V. 9. gehalten und demgemäß durch die Verheißung dieses Verses vervollständigt: *ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.* So hat Clemens Al. (s. o.) in seinem Matthäusevangelium gelesen. Bezeichnenderweise hat er darum den Vers 9 auch nur in der verstümmelten Form: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί* ohne den Satz mit *ὅτι.* Der verstümmelte Vers 9 ist aber verständigerweise wiederhergestellt worden, wobei freilich in der Eile das Wörtchen *αὐτοί* vergessen worden ist. Es ist dann hier und da erst wieder nachgetragen worden [2]). Die Seligpreisung der Verfolgten hat, wie wiederum aus Clemens zu ersehen ist, eine eigene Verheißung erhalten: *ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι.* Bis man sich schließlich auf die Verheißung der ersten Seligpreisung geeinigt hat: *ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* In dieser Wahl bekundet sich etwas wie künstlerisches Empfinden; denn nun kehrt

---

1) Ist diese Herleitung des seltsamen Participium Perfecti richtig, so ist damit auch der Indicativus Futuri *διώξουσι*, den ℵ D al an Stelle des Coniunctivus Aoristi bieten, widerlegt. — Ephraem (Resch, Agrapha [2] S. 274) reiht gelegentlich einmal aneinander: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι· μακάριοι οἱ ὀνειδιζόμενοι.* Diese Seligpreisung der Geschmähten ist freie Bildung aus Matth. 5, 11 *μακάριοι, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς* entsprechend der aus *μακάριοι ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς* gebildeten der Verfolgten (Matth. 5, 10). Hier, wo er eine Vorlage hatte, bedient sich Ephraem des Perfektums, dort aber, wo er frei schaltete, bezeichnenderweise des Präsens. Cyprian drückt mit qui persecutionem passi fuerint das Perfektum *δεδιωγμένοι* aus. Tertullian aber (c. Gn. Scorp. 9 und de res. carnis 41; nicht jedoch de fuga 7) und hernach Hieronymus in Vg. verbessern mit qui persecutionem patiuntur stillschweigend das sinnlose Perfektum in ein sinngemäßes Präsens.

2) So erklärt sich die unsichere Bezeugung von *αὐτοί* in V. 9, woraus die Textkritiker eine große Sache gemacht haben, weil hier auch ℵ B uneins untereinander sind. Tischendorf hat das Wort auf Grund von ℵ C D G, Altlateinern, Hilarius und Vg, die aber hier zwiespältig überliefert ist, getilgt. Lachmann, Tregelles und Nestle haben es eingeklammert. Blaß, B. Weiß und v. Soden aber haben es nach *B E K Σ*, Clem. Al., 2 Altlateinern, Cyprian, syr[cu.], syr[phil.] arm. aeth. mit Recht belassen.

das Ende zum Anfang zurück. Vielleicht hat hier auch Polykarp (s. o.) eingewirkt. Der Glossator aber, den wir V. 10 am Werke sehen, hat als Verheißung zu seiner umgemodelten Seligpreisung sich natürlich die zu V. 11 gehörige, also V. 12 gedacht.

Der in seinem Wesen und Ursprung richtig erkannte Vers 10 legt Zeugnis dafür ab, daß in V. 11 ursprünglich nur geschrieben stand: *μακάριοί ἐστε, ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς*, allerdings schon mit dem auch von Polykarp bereits bekundeten Zusatz *ἕνεκεν δικαιοσύνης*. Der Zusatz ist also recht alt, was auch schon daraus hervorgeht, daß er noch nicht auf ausgesprochene „Christen“-Verfolgungen hinzielt. Er redet ganz allgemein von den ja auch in den Psalmen genugsam beklagten unschuldigen Verfolgungen der „Gerechten“. Dennoch ist er kaum echt. Er fehlt durchweg in V. 12, und auch bei einigen Zeugen in V. 11. Noch schwerer aber fällt ins Gewicht, daß die Mehrzahl der Handschriften hier andere Wendungen hat. Der Zusatz *ἕνεκεν δικαιοσύνης* bedeutet ja im Grunde genommen auch nichts anderes als das gleichfalls eingetragene *ψευδόμενοι*; er will die Selbstverständlichkeit betonen, daß die Seligpreisung natürlich nur den unschuldig Verfolgten gilt. Vielleicht ist der Zusatz aus 1 Petr. 3, 14 hergekommen, wo es heißt: *ἀλλ᾿ εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι*. Sicherlich ist die von den Syrern gebotene, aber auch Tertullian bekannte Beifügung *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου* nicht ohne Beziehung zum 1. Petrusbriefe, wo 4, 14 zu lesen ist: *εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι*. Die Seligpreisung gilt also nur denen, die um ihres Christennamens willen das zu leiden haben, was sie leiden. Der Kommentar dazu steht im folgenden Verse (1 Petr. 4, 15): *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* [1]. Der allgemein verbreitete Zusatz *ἕνεκεν ἐμοῦ* aber ist zweifellos aus Luk. 6, 22 eingesetzt

---

1) Vgl. auch Plinius ad Traianum: haesitavi, ... an ei, qui omnino christianus fuit, desisse non prosit nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur.

worden; er ist nichts weiter als ganz nüchterne Verdeutlichung des dort gelesenen ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Steht die Beziehung zwischen der letzten matthäischen Seligpreisung und dem 1. Petrusbriefe fest, so wissen wir auch, woher ὀνειδίσωσιν stammt. Es ist aus 1 Petr. 4, 14 an den Rand geschrieben und dann unsicher bald vor, bald hinter διώξωσιν eingeordnet worden; hier und da mag es auch für eine Korrektur von διώξωσιν gehalten worden sein und hat dann dieses gänzlich verdrängt. Siehe oben das Zitat aus Pseudo-Ephraem. Zu ὀνειδίσωσιν ist aus Luk. 6, 22 εἴπωσιν πονηρόν angemerkt worden. Beides wurde im Text aneinandergereiht, worauf, um die so entstandene Tautologie zu vermeiden, ὀνειδίσωσιν aus Luk. 6, 22 durch das μισήσωσιν ersetzt wurde (syr sin Δ lat g[1]). Es ist aber auch denkbar, daß μισήσωσι ohne Beziehung zu ὀνειδίσωσι eingesetzt worden ist, wie dies z. B. in dem Cyprianzitat ep. XXXI, 4 (s. o.) der Fall ist. Dann ist das geschehen im Blick auf Matth. 10, 22; 24, 9: ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου [1]).

Auch Vers 12 läßt sich auf seine Urform zurückführen. Sein ältester und ursprünglich einziger Bestandteil ist der Hinweis auf das Prophetengeschick. Der betreffende Satz ist freilich sehr unsicher überliefert. Er lautet in ℵ B und der großen Masse: οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς (τούς om *K*) πρὸ ὑμῶν (add. D. ὑπαρχόντων, korrigiert in ὑπάρχοντας). Dem steht entgegen der Typus von syr sin und der syrischen Didaskalia: οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας οἱ πατήρες αὐτῶν. Das sind zwei verschiedene Typen, die von Haus aus nichts mit einander zu tun haben. Sie sind vermischt worden. Der curetonische Syrer bietet den Text des sinaitischen mit οἱ πατέρες αὐτῶν (bei ihm verschrieben in ὑμῶν), vermehrt um τοὺς πρὸ ὑμῶν. Umgekehrt bieten U b c k und Victor v. Capua im Cod. Fuld. der Vg. τοὺς πρὸ ὑμῶν vermehrt um οἱ πατέρες αὐτῶν. Daß hier letzteres der Zusatz ist, geht deutlich aus der Schreib-

1) Es ist immerhin beachtenswert, daß syr sin, der 5, 11 μισήσωσι liest, auch ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός usw. bietet.

weise von k hervor: sic enim persecuti sunt prophetas, qui ante vos fuerunt, patres (verschrieben in fratres) eorum. Beides ist nachträglich hinzugefügt in dem schon mehrfach erwähnten Zitat von Cyprian (ep. XXXI, 4): sic enim et prophetas persecuti sunt, qui ante vos fuerunt, patres eorum. Patres eorum steht nur in etlichen Ausgaben und ist deshalb von Hartel nicht ausgedrückt worden. Aber auch das von ihm beibehaltene qui ante vos fuerunt ist zu streichen. Es steht, was sehr wohl zu beachten ist, von prophetas getrennt und fehlt in den Handschriften *Tμ*. Cyprian hat nur gelesen: sic enim et prophetas persecuti sunt. Das aber ist bis auf das *καί* vor *προφήτας* zweifellos der Urtext von Matth. 5, 12. Zu diesem Text ist der freilich sehr entbehrliche Zusatz *πρὸ ὑμῶν* gemacht worden, und zwar zunächst wohl als einfache Zeitbestimmung zu *ἐδίωξαν*, also ohne Artikel (vgl. cod. K). Aus diesem Zusatz ist durch Beifügung von *τούς* eine Apposition zu *προφήτας* geworden, wodurch gleichzeitig eine Umstellung von *ἐδίωξαν* bewirkt wurde. Die Jünger Jesu erscheinen somit als die Propheten des Neuen Bundes. Hier hat nun gewiß die Rücksicht auf den Weheruf gegen die prophetenmörderischen Juden obgewaltet (Matth. 23, 27—36), allwo ja geschrieben stand, daß auch der Herr „Propheten" aussendet, die man „verfolgen" wird: *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν* (V. 34). Die gleiche Perikope ist von vornherein bestimmend gewesen für den anderweitig gemachten Zusatz von *οἱ πατέρες αὐτῶν*. Denn Matth. 23, 29—32 heißt es ja: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων, καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν· ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας· καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*. Die Erwähnung des Prophetenloses in 5, 12 legte ja die Beziehung auf 23, 27—36 sehr nahe.

Auch V. 12 ist wie V. 11 erweitert worden. Hatte man zu unserem Makarismus 1 Petr. 4 verglichen, so war man durch 1 Petr. 4, 14 (*εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι*) auf 1 Petr. 1, 12 f. geführt worden, wo es heißt: *ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι.* Von hier ist also der schon Cyprian bekannte Zusatz *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* gekommen. Er ist zu *οὕτως γὰρ τοὺς προφήτας ἐδίωξαν* gemacht worden, und zwar von einem, dem dieser Spruch zu nüchtern klang und der ihm darum einen gehobeneren Ton geben wollte. Also: Wenn sie euch verfolgen, so laßt's euch nicht befremden, als widerführe euch etwas Seltsames. Es widerfährt euch nur, was auch den Propheten widerfahren ist. Darum freuet euch und jubelt vielmehr, daß ihr desselben Loses wie jene gefeierten Gotteszeugen gewürdigt seid!

Ganz unabhängig von *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* und ohne Beziehung dazu ist der von Cyprian noch nicht gelesene Satz *ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinzugekommen. Er sollte geradezu als Ersatz für *οὕτως γὰρ τοὺς προφήτας ἐδίωξαν* dienen und statt dieses Schlusses, der keine eigentliche Verheißung enthält, auch dem letzten Makarismus eine Verheißung mit *ὅτι* geben, wie alle die anderen Seligpreisungen eine solche haben. Der Autor von Matth. 5, 12 b stimmt insofern mit dem Evangelisten überein, als er, wie dieser, auf den wirklichen Missionarsberuf (cp. 10) hinblickt, insbesondere auf das Wort, daß jeder Arbeiter seines Lohnes (*μισθὸς*) wert ist [1]. Dieser Lohn wurde den Bringern des Evangeliums nur allzuhäufig vorenthalten, oder er wurde ihnen nur in einem sehr kärglichen Maße zuteil. Da müssen sie sich denn damit trösten, daß dieser ausgebliebene Lohn ihnen im Himmel gezahlt werden wird, und

1) *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.* So Luk. 10, 7 und zu Matth. 10, 10 KM und die Mehrzahl der Altlateiner. Das ist zweifellos, wie aus 1. Tim. 5, 18 hervorgeht, die gebräuchliche Form. Matth. selbst sagt *τῆς τροφῆς*, aber 5, 12 b redet ja nicht der Evangelist.

zwar dort in reichlichem Maße (πολύς). Hier redet also der Vertreter einer späteren Christengeneration, dem das „Reich der Himmel" von Matth. 5, 3, d. h. das Reich, das vom Himmel auf die Erde kommen soll zur Vollendung aller Dinge, bereits ganz allgemein zu dem „Himmel" geworden ist, in den die Frommen von der Erde kommen zu ihrer persönlichen Vollendung. Die große durch das Ausbleiben der Parusie hervorgerufene Wende ist also bereits merklich überschritten. Vielleicht kann auch darauf hingewiesen werden, daß die fehlende Copula ἐστίν in 5, 12b hier nicht der matthäischen Schreibweise entspricht; denn sie ist V. 3 vorhanden.

Der letzte matthäische Makarismus hat also ursprünglich nur dieses enthalten: *μακάριοί ἐστε, ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς· οὕτως γὰρ τοὺς προφήτας ἐδίωξαν.* Die Seligpreisung aber, welche gegenwärtig 5, 10 gelesen wird, ist, wie gesagt, von Haus aus nichts anderes, als der Versuch, den letzten Makarismus formell den anderen gleichzumachen. Sie ist zu streichen.

Dann ist aber immer noch ein Makarismus zuviel. Denn ganz richtig redet man, wenn auch dem gegenwärtigen Tatbestand nicht mehr entsprechend, gewohnheitsmäßig von sieben Seligpreisungen. Es kann kein Zweifel sein, daß Matthäus, der neben sieben Vaterunserbitten cp. 13 sieben Reichgottesgleichnisse und cp. 23 sieben Weherufe bietet, auch die Seligpreisungen cp. 5 wissentlich und willentlich auf die heilige Zahl 7 gebracht hat. Wir dürfen vermuten, daß er, wie bei den Gleichnissen, so auch bei den Seligpreisungen innerhalb der Siebenzahl ein gewisses Gleichmaß angewendet hat: dort 2 + 2 + 2 + 1, hier 3 + 3 + 1.

Auf Grund solcher Erkenntnis ist mit Wellhausen, dem Harnack (Spr. u. R. Jesu) und Klostermann beipflichten, der Makarismus der *πραεῖς* auszuscheiden. Er stört die Symmetrie und macht sich außerdem durch seine schwankende Stellung verdächtig. Es ordnen *μακάριοι οἱ πραεῖς* hinter *μακάριοι οἱ πενθοῦντες* sämtliche griechischen Codices außer D 33, Chrysostomus, die Lateiner b f q nebst Tertullian, die Syrer mit alleiniger Ausnahme von syrcu, der Kopte, Armenier und Äthiope. Die umgekehrte Ordnung haben D 33, Clem. Al., Origenes, Eusebius, alle La-

keiner [1]) bis auf die schon genannten, aber einschließlich der Vulgata, deren Überlieferung an dieser Stelle allerdings zwiespältig ist. Die Seligpreisung der Sanftmütigen ist eine Lesefrucht aus Ps. 37, 11 (*οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν*), angemerkt als Parallele zum Makarismus der *πτωχοί*, und zwar von einem palästinensischen Judenchristen, dem das Reich Gottes geographisch durchaus noch mit dem heiligen Lande zusammenfiel, und der auch noch ein Verständnis dafür hatte, daß die *πραεῖς* der LXX nicht eigentlich „Sanftmütige" im Sinne einer moralischen Eigenschaft, sondern dem hebräischen Urtext עֲנָוִים entsprechend, synonym mit den *πτωχοί* des ersten Makarismus vielmehr die „Elenden, Unterdrückten" bedeuten im Sinne eines gesellschaftlichen Zustandes. Der Eintrag ist also verhältnismäßig alt, wie er sich denn auch in allen Handschriften findet. Für sein Alter darf aber nicht das Zeugnis der Didache in Anspruch genommen werden, wo es III, 7 heißt: *ἴσθι δὲ πραΰς, ἐπεὶ οἱ πραεῖς κληρονομήσουσι τὴν γῆν*. Hier wird ersichtlich nicht Matth. 5, 5, sondern Ps. 37, 11 zitiert, was viel eher also gegen als für eine Kenntnis jener Seligpreisung spricht.

Scheiden wir sie aus, so haben wir die von Matthäus zweifellos beabsichtigte Symmetrie in tadelloser Ordnung. Zuerst drei Seligpreisungen, welche die Bedürftigkeit, sodann weitere drei, welche die Würdigkeit für den Empfang des Gottesreichs betonen.

Schon aus dieser Erwägung heraus ist die Echtheit der Beifügungen *τῷ πνεύματι* (V. 3) und *τὴν δικαιοσύνην* (V. 6) von vornherein aufs kräftigste zu bezweifeln. Sie sollen auch dem ersten Makarismenterzett schon einen religiös-sittlichen Stempel aufprägen. Aber die Umprägung ist nicht vollständig durchgeführt worden. Die *πενθοῦντες* V. 4 sind ohne einen entsprechenden Zusatz geblieben. Schon das macht stutzig. Zudem hat ein Polykarp (s. o.) in seinem Matthäusevangelium noch nichts von „geistlich" Armen gelesen [2]), und Harnack (Spr. u. R. Jesu, S. 38) hat

1) Aus Cyprian ist nichts zu erfahren, da er die Seligpreisungen V. 4 und 5 nur vereinzelt zitiert.

2) Auch im Kerygma Petri heißt es nur: beati pauperes, quod adipiscentur regna coelorum (cf. Rec. Clem. 2, 28).

mit Recht darauf hingewiesen, daß Matth. 11, 5 auch nur von πτωχοί schlechthin geredet hat. Es ist bis jetzt den Exegeten noch nicht gelungen, einwandfrei und überzeugend darzutun, was denn eigentlich unter „geistlich Armen" zu verstehen ist. Der zu πτωχοί ein τῷ πνεύματι in schlechtem Griechisch hinzugefügt hat, hat sich jedesfalls mit solchen Erwägungen nicht gequält. Er hat es auch nicht geahnt, daß er mit seinem, nebenbei auch noch unzutreffenden Zusatz den künftigen Auslegern solch arges Kopfzerbrechen verursachen würde. Er hat mit seinem Zusatz einfach ausdrücken wollen, daß die „Armen" hier nicht im fleischlichen, sondern im geistlichen Sinne zu nehmen sind, den sie z. B. in der Sprache der Psalmen haben, also nicht als die Besitzlosen, sondern als die „Frommen". Das ist aber keinesfalls die Auffassung des Evangelisten gewesen.

Auch der Akkusativ τὴν δικαιοσύνην in V. 6 ist ein Zusatz, und zwar ein übler. Er findet sich im Kerygma Petri bei χορτασθήσονται [1]) und beweist durch seine unsichere Stellung schon seine Unechtheit. Er ist ursprünglich an den Rand geschrieben worden, und zwar als ein richtiger und guter Accusativus Graecus, der für beides gilt: πεινᾶν und χορτάζεσθαι. Er will zu verstehen geben, daß diese Verben bildlich gemeint sind, „in Bezug auf" ein religiöses Gut, das hier unter dem Einfluß paulinischer Vorstellungen als δικαιοσύνη bezeichnet wird. Gemeint ist nämlich die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, wie in dem gleichen und ebenso unechten Zusatz zu 6, 33. Clemens Alexandrinus (Quis dives 17) zitiert ausdrücklich: μακαρίοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ. Er führt dazu aus: οὐκοῦν ἄθλιοι οἱ ἐναντίοι πτωχοὶ, θεοῦ μὲν ἄμοιροι, ἀμοιρότεροι δὲ τῆς ἀνθρωπίνης κτήσεως, ἄγευστοι δὲ δικαιοσύνης θεοῦ.

Auch καὶ διψῶντες ist wohl erst nachträglich hinzugesetzt worden. Zu χορτασθήσονται paßt streng genommen nur πεινῶντες. Vgl. Phil. 4, 12. Allein das ist nicht entscheidend,

---

1) Sed et esurientes et sitientes aeternis bonis iustitiae saturandos esse promisit (Rec. Clem. 2, 28).

da Paulus gelegentlich (1 Kor. 11, 21) auch einmal zu πεινᾶν den Gegensatz μεθύειν bildet. „Hungern und dürsten“ ist ja eine so gewöhnliche, ganz unwillkürlich sich einstellende Verbindung wie „essen und trinken“. Da bietet sich die Perikope vom Sorgen als Parallele. Sie ist gewiß zu unserem Makarismus herangezogen worden. Man beachte den schon erwähnten Vers 6, 33. Wie Matth. 6, 25 nur τί φάγητε erfordert wird und τί πίνητε ein handschriftlich noch nachweisbarer späterer Zusatz ist, so wird es sich wohl auch mit καὶ διψῶντες 5, 6 verhalten. Cyprian (ed. Hartel) zitiert Matth. 5, 6 zweimal, und zwar ep. LXIII, 8: sitientes et esurientes. Die gleiche Wortstellung findet sich auch Test. III, 1 in zwei Handschriften. Sie gibt wohl in der Tat die Lesart von Cyprians Novum Testamentum wieder. Hat es aber Handschriften gegeben, in denen διψῶντες vor πεινῶντες stand, so könnte die Unsicherheit der Stellung als Beweis nachträglicher Einordnung gelten. Vielleicht ist aber καὶ διψῶντες doch echt und Matthäus hat es im Blick auf 10, 42 mit Grund und Absicht selber hinzugefügt. Das läßt sich aber nicht sicher entscheiden. Die Spruchquelle hat, wie ein Blick auf Luk. 6, 21 zeigt, nur von πεινῶντες geredet.

Aber wie haben die Seligpreisungen überhaupt in Q gelautet? Um dies festzustellen, müssen wir deren Wiedergabe durch Lukas zum Vergleich heranziehen. Auch die lukanischen Makarismen sind nachträglich überarbeitet worden. Zum Glück sind wir aber noch in der Lage, ihren ursprünglichen Wortlaut wiederherzustellen; und zwar sind wir in diese glückliche Lage versetzt durch die bei Lukas folgenden Weherufe, die offenbar durch eine ganz mechanische Umkehrung der Makarismen gebildet worden sind und somit deren ursprünglichen Wortlaut noch getreu widerspiegeln, zumal die Weherufe ersichtlich nicht der gleichen Überarbeitung unterzogen worden sind, wie die Seligpreisungen selbst.

Nun lautet der erste Weheruf: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. Dem entspricht ein Makarismus folgenden Wortlautes: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι παρακληθήσεσθε. So aber hat zweifellos der erste lukanische Makarismus von Haus aus gelautet. Seine gegenwärtige Verheißung

ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ist ihm erst nachträglich aus Matthäus aufgepfropft worden. Es ist doch sehr bezeichnend, daß der alte Syrer und wohl auch Marcion [1]) diese Verheißung ganz wortwörtlich nach Matth. 5, 3 bieten: ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, was dann erst hernach der Konstruktion (ὑμετέρα) und dem Sprachgebrauch (τοῦ θεοῦ) des Evangelisten Lukas angepaßt worden ist.

Auch bei Matthäus schaut, wenn man scharf hinblickt, noch der ursprüngliche Sachverhalt heraus. Auch Matthäus hat die erste Seligpreisung in der Form μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται vor sich gehabt. Wenn er ihr die Verheißung ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν gegeben hat, so hat er das getan mit Rücksicht auf die überragende Bedeutung, welche das Himmelreich in der Predigt Jesu gehabt hat. „Genaht hat sich das Reich der Himmel!" So hat gerade Matthäus (4. 17), und zwar nur er allein, kurz und bündig von vornherein die Predigt Jesu zusammengefaßt, und mit der wortwörtlich gleichen Predigt hat 10, 7 bei ihm Jesus auch seine Jünger beauftragt. Das ist die frohe Botschaft, die 11, 5 gerade den πτωχοί zugedacht ist. Mit dieser frohen Botschaft hat der Meister zunächst seine Jünger selber getröstet. Auch sie sind ja πτωχοί, d. h. mendici, Bettler, wie Tertullian (c. Marc. IV, 14) das griechische Wort ganz scharf und darum ganz richtig wiedergibt [2]). „Beschafft euch kein Gold, kein Silber und Kupfer in eure Gürtel, keine Reisetasche auf den Weg, keine zwei Röcke, keine Schuhe, keinen Stab." Mit dieser Weisung hat der Meister sie 10, 9 f. ausgesandt. Sie sind in allem, was des Lebens Nahrung und Notdurft anbetrifft, auf andere angewiesen. Sie selber haben nicht das Geringste, und haben gerade darum das Höchste: das Himmelreich. Ganz wundervoll hat Paulus den Ton der ersten matthäischen Seligpreisung widerhallen lassen, wenn er

1) Bei Tertullian (c. Marc. 4, 14) nach den Ausgaben von Pamelius und Rigaltius. Gewöhnlich wird hier gelesen: quoniam illorum est regnum dei.

2) c. Marc. 4, 14: beati mendici. sic enim interpretatio vocabuli, quod in Graeco est.

2 Kor. 6, 10 die christlichen Sendboten preist als πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, als μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες.

Jedesfalls schien es also Matthäus unbedingt geboten, im Sinne Jesu der ersten Seligpreisung ausdrücklich die Verheißung des Himmelreichs zu geben. Die ursprüngliche Verheißung ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται bedeutet ja im Grunde dasselbe; denn der Trost, der hier verheißen wird, ist eben das Reich Gottes mit allen seinen Gütern und Gaben (Luk. 2, 25). Matthäus hat aber diese ursprüngliche Verheißung nicht gänzlich fallen lassen; er hat sie durch einen neuen Kopf zu einer neuen Seligpreisung vervollständigt: μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. Geleitet hat ihn hierbei die Stelle Jes. 61, 1—3, wo es V. 2 heißt: παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας. Die Stelle hat ja, wie aus Luk. 4, 18 f. und Matth. 11, 5 (Luk. 7, 22) ersichtlich ist, hervorragende messianische Bedeutung gehabt. Zumal die Rücksicht auf εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέ με ist für Matthäus ausschlaggebend gewesen bei der Bildung des neuen Makarismus, der bei ihm nun an zweiter Stelle steht, unmittelbar folgend auf den der πτωχοί. Aus dieser Sachlage heraus erklärt es sich auch, warum die Seligpreisung der Hungernden, die Lukas richtig an zweiter Stelle bietet, bei Matthäus an die dritte Stelle gerückt ist und die der Weinenden bei ihm überhaupt ausgefallen ist. Sie störte unter den veränderten Umständen dem Evangelisten die Symmetrie und konnte um so eher fortbleiben, als sie sich ja inhaltlich mit derjenigen der Trauernden deckt.

Damit ist auch der Auslegung ein wichtiger Fingerzeig gegeben. Es ist klar, daß hier an keine Trauer über die eigene Sünde gedacht werden darf. Das ist eine ebenso beliebte wie irrige Auslegung, die hauptsächlich auf Chrysostomus zurückzugehen scheint, der sie so stark vertreten hat, daß Blaß auf Grund seiner Ausführungen glaubte schließen zu müssen, jener habe in seinem Evangelientext geradezu einen Zusatz ὑπὲρ ἁμαρτημάτων vel tale quid gelesen. Es ist aber auch klar, daß an keine Trauer über die Sünden anderer, über „die Macht des Bösen in der Welt" gedacht werden darf. So Zahn und ihm folgend Kloster-

mann [1]). Die Übersetzung Luthers ist schon gut. Es handelt sich hier wirklich um solche, die Leid tragen, die unter allerlei schwerem Kreuz und Ungemach seufzen, wobei namentlich an die Berufsleiden der christlichen Sendboten gedacht ist. Nüchtern und richtig hat Cyprian den Makarismus verstanden, wenn er ihn Test. III, 6 mit Schriftstellen wie Sir. 27, 6; Ps. 51, 19; Ps. 34, 19f.; Job 1, 21f.; Joh. 16, 33; 2 Kor. 12, 7—9; Röm. 5, 2—5; Matth. 7, 13f; Tob. 2, 15; Prov. 28, 28 zusammenstellt zum Beweis der These: bonos quosque et iustos plus laborare, sed tolerare debere, quia probantur. Gewiß hätte Matthäus das, was er meint, unmißverständlicher sagen können. Er hätte einfach sagen können: *μακάριοι οἱ πάσχοντες*. Aber die *πενθοῦντες* waren ihm eben durch Jes. 61, 2 in Verbindung mit *παρακαλεῖν* geboten worden.

Die innere Verwandtschaft von Matth. 5, 4 und Luk. 6, 21c ist natürlich bemerkt worden, und ebenso natürlich war es, daß sich nun hier Fäden herüber und hinüber spannen. Es ist — trotz Resch, Agrapha², S. 197 — eine reine Spielerei ohne textkritischen Belang, wenn Ephraem Syr. Opp. I, 30 E (Assemani) gelegentlich einmal folgendes Gebilde hinstellt: *καὶ μακάριοι οἱ πενθήσαντες καὶ κλαίοντες, ὅτι ἐκεῖ γελάσουσι καὶ παρακληθήσονται καὶ οὐαὶ οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι ἐκεῖ πενθήσουσι καὶ κλαύσουσιν ἀπαύστως* [2]). Ebenso wertlos — trotz Merx, Evgl. Matth., S. 64f. — ist die offenbar frei aus dem Gedächtnis wiedergegebene, sehr wirr durcheinandergeworfene Reihe der matthäischen Seligpreisungen durch den armenischen Ephraem P. 57. 59, allwo der Makarismus der Barmherzigen gänzlich fehlt und derjenige der Leidtragenden zwischen dem der Herzensreinen und der Friedebringer erscheint, und zwar in seiner lukanischen Gestalt:

1) Die Didaskalia (V, 15 ed. Lagarde bei Resch, Agrapha², S. 137) legt dem Herrn folgendes Selbstzitat in den Mund: *διὰ τοῦτο καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ προείρηκα· μακάριοι οἱ πενθοῦντες περὶ τῆς τῶν ἀπίστων ἀπωλείας.*

2) Höchstens könnte bemerkt werden, daß vor *οἱ γελῶντες* das *ὑμῖν* fehlt, ebenso wie auch vor *οἱ ἐμπεπλησμένοι*. Hier fehlt auch *νῦν*, das bei *γελῶντες* vorhanden ist.

Selig, die weinen; denn sie werden lachen. Mehr Beachtung verdient es, wenn Tertullian (de pat. 11) in einem Zusammenhang matthäischer Makarismen flentes et lugentes selig gepriesen werden läßt, eine Nebeneinanderordnung, die sich allgemein verbreitet findet in dem lukanischen Weheruf 6, 25 b. Sie drängte sich um so leichter auf, als ja πενθεῖν καὶ κλαίειν ein offenbar sehr gebräuchliches Hendiadyoin gewesen ist. Vgl. Mark. 16, 10; Jak. 4, 9; Apk. 18, 15. 19; Evgl. Petri 27. Doch ist die Stellung von πενθήσετε nicht sicher. Während die Masse πενθήσετε καὶ κλαύσετε ordnet, bieten syr^sin Tatian d die umgekehrte Folge. Das ist ein Zeichen, daß hier ein Wort vom Rande her eingesetzt worden ist. Irenäus (adv. haer. III, 14, 3) hat mit bloßem κλαύσετε den reinen Text erhalten, wohingegen bei Marcion (Tert., adv. Marc. IV, 15) πενθεῖν das ursprüngliche κλαίειν gänzlich verdrängt hat. Bei dem Altlateiner fehlt der dritte Weheruf überhaupt, in D der dritte Makarismus. Hierbei kann es sich aber nur um Fahrlässigkeit handeln, da r den entsprechenden Makarismus und D den entsprechenden Weheruf ja anstandslos darbieten.

Der Text des Weherufes gegen die Lachenden steht auch sonst nicht unbedingt fest. Blaß hat den ganzen Vers 25 nach Marcion (Tert.) gestaltet unter teilweiser Berufung auf Irenäus (III, 14): οὐαὶ τοῖς ἐμπεπλησμένοις, ὅτι πεινάσουσιν, καὶ τοῖς γελῶσι νῦν, ὅτι πενθήσουσιν. Marcion bietet allerdings nach Tertullians Referat die ersten drei Makarismen, sowie den zweiten und dritten Weheruf nicht in der Anrede, sondern in der dritten Person [1]). Allein hier hat die matthäische Form ein-

1) Marcions Text lautet nach Tertullian: Beati mendici, quoniam illorum est regnum coelorum (Dei). Beati esurientes, quoniam saturabuntur. Beati plorantes, quia ridebunt. Sed accidentia vitia divitiis illa in evangelio quoque vae divitibus adscribunt: quoniam, inquit, recepistis advocationem vestram. Ingerit vae etiam saturatis, quia esurient, etiam ridentibus nunc, quia lugebunt. Aber darf denn Letzteres so bestimmt als reines Zitat gewertet werden? Oder ist es nicht vielmehr nur ein Referat, in dem also die Formen esurient und lugebunt nicht gepreßt werden dürfen. Dann steht also auch Marcions Text nur auf der Linie anderer, die lediglich

gewirkt, deren Einfluß auch anderwärts noch sich zu erkennen gibt. Zu der bereits angeführten Verheißung des ersten Makarismus in syr^{sin} kommt noch hinzu, daß in V. 21ᵃ ℵ*, Minuskeln, 6 Italazeugen, der Armenier und Äthiope *χορτασθήσονται* und in V. 21ᵇ Origenes und Eusebius, die Altlateiner e g[1], der Armenier und Äthiope *γελάσονται* lesen. Im Widerspruch damit haben aber alle die genannten Zeugen die Weherufe durchweg in der Anrede. Die Weherufe sind eben weit weniger der Überarbeitung unterworfen worden wie die Seligpreisungen.

Irenäus schließt den dritten an den zweiten Weheruf ohne wiederholtes *οὐαί* durch einfaches *καί* an. Aber er verfällt hierbei wohl unwillkürlich in den Ton eines bloßen Referats, oder das *καί* ist auf ein verschriebenes *οὐαί* zurückzuführen. Den Wert, den Blaß ihm beimißt, besitzt es also keinesfalls. In ℵB fehlt *ὑμῖν*. Es ist trotz Tischendorf, Weiß, Blaß, Nestle und v. Soden nach A D it vg im Text zu belassen. Denn es ist beim besten Willen nicht einzusehen, warum es gerade bei den *γελῶντες* fehlen soll, wenn es bei den *πλούσιοι* und *ἐμπεπλησμένοι* sicher bezeugt ist. Vielleicht tritt in dem fehlenden *ὑμῖν* das nur allzu erklärliche, wenn auch nicht völlig durchgeführte Bestreben zutage, den klaffenden Widerspruch zu beheben, -daß die soeben als Arme, Hungernde und Weinende Angeredeten nun mit einemmal schier im gleichen Atemzug als Reiche, Satte und Lachende angesprochen werden. Tatsächlich ist ja hier Lukas, verleitet durch seine stark „sozialistische" Gesinnung, arg aus der Rolle gefallen. Denn wenn er seiner Feldpredigt auch V. 17—19 eine weitere Zuhörerschaft zu geben scheint, so läßt er sie doch V. 20 (*ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*), ebenso wie Matthäus, gewiß der gemeinsamen Quelle folgend, letztlich an die Jünger gerichtet sein. Der Evangelist hat das an ihrem Orte Unpassende der Weherufe ja schließlich auch selbst empfunden, wenn er V. 27 mit *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν* gewaltsam den Weg zu den wirklichen Hörern wieder zurücklenkt

---

in den Seligpreisungen, nicht aber in den Weherufen matthäische Einwirkung verraten. Marcion hat ja den ersten Weheruf, den Tertullian wirklich zitiert, in der Anrede.

und somit die Weherufe für gleichsam zum Fenster hinaus gesprochen erklärt. Die Weherufe sind natürlich das eigenste Werk des Lukas, ganz seinem Geschmack entsprechend, und keinesfalls auf Rechnung der Quelle anzusetzen. Im Übrigen hat Lukas sprachlich einen genauen Unterschied gemacht zwischen dem substantivierten Adjektivum *πλούσιοι* und den Verbalpartizipien *ἐμπεπλησμένοι* und *γελῶντες*. Jenes hat er in den Dativ gesetzt: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις*, wie Kap. 11, 37—52 *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς*. Die Partizipien aber hat er hebraisierend im Nominativ belassen, wie Matth. Kap. 23: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί* [1]). Nur zu den Partizipien hat er auch ein *νῦν* hinzugesetzt. Es ist auch zu *πτωχοί* und *πλούσιοι* hinzuzudenken, ist aber aus griechischem Sprachgefühl heraus hier nicht ausgedrückt worden. In den Makarismen von Q hat eine solche besondere Zeitbestimmung gewiß gefehlt.

Bei dem zweiten Weheruf fehlt *νῦν* in A D 7 it pesch vg und bei Irenäus. Aber nur aus Fahrlässigkeit, da alle diese Zeugen bis auf Irenäus, der hier nicht zu kontrollieren ist, es samt und sonders in dem entsprechenden Makarismus haben. Das Gleiche ist zu sagen, wenn syr^{sin} den ganzen Weheruf ausläßt. Lukas hat abweichend von seiner sonst wortgetreuen Nachbildung der Seligpreisungen durch die Weherufe diesmal ein anderes Verbum gebraucht (*ἐμπίμπλημι* wie 1, 53), da er eines Perfektums Passivi bedurfte und von *χορτάζω* ein solches offenbar nicht gebildet wurde. Auch das Hungern und Sattsein ist durchaus im wirklichen Sinne zu nehmen. So hat es nicht nur Lukas, sondern auch Matthäus verstanden. Auch das Hungern und ein oft nur allzu unfreiwilliges Fasten (2 Kor. 11, 27; 6, 5) gehören zu den Berufsleiden der Sendboten Jesu. Matthäus blickt auf Kap. 10. Hier heißt es V. 10: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ*. Also die christlichen Missionsarbeiter sollen nicht

1) Wie fest hier die Bezeugung des lukanischen Textes ist, geht daraus hervor, daß Ephraem (s. o.) bei *οἱ ἐμπεπλησμένοι* und *οἱ γελῶντες* den Nominativ gebraucht, in dem selbstgebildeten Weheruf *οὐαὶ τοῖς μὴ ἐλεήσασιν, ὅτι οὐκ ἐλεηθήσονται* aber den Dativ.

selbst für ihres Lebens Nahrung Sorge tragen, sondern diese Sorge soll als eine moralische Verpflichtung auf den *εὐαγγελιζόμενοι* ruhen, die aber in der Wirklichkeit den Verkündigern des Evangeliums gegenüber nur allzu oft nicht erfüllt wurde. Denn mit der Verweigerung der Unterkunft in ganzen Ortschaften, nicht bloß in einzelnen Häusern (10, 13—15), fiel natürlich auch die Beköstigung fort. Ja, hier und da mag den Jüngern Jesu auch das Allermindeste, ein Trunk frischen Wassers, verweigert worden sein (10, 42). Im Blick auf dieses letzte Wort darf vielleicht auch die wenn auch nicht quellenmäßige Echtheit des matthäischen Zusatzes *καὶ διψῶντες* behauptet werden.

Nun aber zum vierten Makarismus des Lukas. Er lautet nach hergebrachter Lesart (Nestle) in seinem ersten Teile (V. 22): *μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* Der zugehörige Weheruf aber lautet V. 26^{a}, gleichfalls nach Nestle: *οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι.* Hier ist in D Δ, Minuskeln, b r syr^{sin} pesch cop arm aeth hinter *οὐαί* ein *ὑμῖν* eingeschoben, das aber bei sämtlichen Griechen (mit alleiniger Ausnahme von D Δ und etlichen Minuskeln), bei der überwältigenden Mehrzahl der Lateiner einschließlich von Vg, in der syrischen Philoxeniana und bei Ulfilas fehlt. Und zwar fehlt es hier zu Recht, wie ein Blick auf den entsprechenden Makarismus V. 22 zeigt. Hier tritt nämlich hinsichtlich von *ἐστέ* ein sehr auffälliges Schwanken zutage, ein Schwanken, das um so auffälliger ist, als von ihm Matth. 5, 11 an der gleichen Stelle so gut wie nichts zu merken ist. Anstatt des Präsens *ἐστέ* haben nämlich bei Lukas das Futurum *ἔσεσθε*: Marcion, b c e ff^{2} l m q und Cyprian, denen sich dann auch Hieronymus in Vg angeschlossen hat. Blaß hat daraufhin *ἔσεσθε* in seinen Text eingesetzt. Allein das Schwanken beruht wohl darauf, daß Lukas V. 22 hinter *μακάριοι* überhaupt keine Verbalform gebraucht hat. Er hat bei der wirklich sklavischen Nachbildung der Weherufe deshalb auch in V. 26 hinter *οὐαί* kein *ὑμῖν* gesetzt. Auch der Akkusativ *ὑμᾶς* ist aber in V. 26 zu streichen. Er

steht in B e q Marcion vor *καλῶς*, in D E K al hinter *καλῶς*, in ℵ A al hinter *εἴπωσιν*, hat also keinen festen Platz und verrät damit seine Unechtheit. Desgleichen ist das übertreibende *πάντες* vor *οἱ ἄνθρωποι* zu tilgen. Es fehlt in D und rund hundert Griechen, in syr^sin und der Peschitha, sowie bei Marcion und Macarius, und steht in ℵ und bei Irenäus hinter *ἄνθρωποι*. Vers 26ª ist also zu lesen: *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι*. Das aber setzt einen Makarismus folgenden Wortlauts voraus: *μακαρίοι, ὅταν κακῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι*. Wir können getrost behaupten, daß das die ursprüngliche Form von V. 22 gewesen ist.

Es sind Zeugen vorhanden, bei denen die Urform aus aller Überarbeitung noch hervorschaut. Da ist zunächst Cyprian, der übereinstimmend mit D und Altlateinern von der gewaltsamen Bildung *ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* noch nichts hat. Er hat den lukanischen Makarismus viermal zitiert (Test. III, 16; de lapsis 12; de exhort. mart. 12; ep. LVIII, 2), und zwar überall bis auf einen das „hassen" angehenden und hernach noch zu besprechenden Punkt in dieser sich gleich bleibenden Form: beati eritis, cum vos oderint homines et separaverint vos et expulerint et maledixerint nomini vestro quasi nequam propter filium hominis. Cyprian bezeugt also mit maledixerint noch aufs deutlichste und bestimmteste ein ursprüngliches griechisches *κακῶς εἴπωσιν*, das von Haus aus freilich absolut dastand, ohne jeglichen Akkusativ, auch ohne *ὑμᾶς*, was noch jetzt daraus zu erkennen ist, daß D dieses *ὑμᾶς* sowohl hinter *μισήσωσιν* wie hinter *ἀφορίσωσιν* ausläßt.

Das Adverbium *κακῶς* ist durch das Adjektivum *πονηρόν* ersetzt worden. Es hat *κακῶς* verdrängt. Das ist noch zu ersehen aus dem gegenwärtigen Text von Matth. 5, 11 *εἴπωσιν πονηρόν*, was eben, durch *καθ' ὑμῶν* vervollständigt, aus Luk. 6, 22 hergekommen ist. Andererseits ist aber *κακῶς* auch neben *πονηρόν* stehen geblieben, was nun freilich sinnlos ist und daher durch Einschub von *τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς* sinngemäß gemacht wurde: *κακῶς εἴπωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*. Das ist der Text von Cyprian und Genossen. Wegen *πονηρόν* ist statt des ein-

suchen ὑμᾶς das umständlichere τὸ ὄνομα ὑμῶν gewählt worden, wobei trotz des Einspruchs von B. Weiß [1]) und Zahn [2]) mit Meyer [3]), Bleek [4]) und Nösgen [5]) ganz gewiß an den Personennamen der Einzelnen und nicht an den gemeinsamen Christen- oder Nazarenernamen zu denken ist. Auch der verhältnismäßig alte, dem Evangelienstil angepaßte, aber durch den Weheruf V. 26 nicht belegte und darum unechte Zusatz ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ändert daran nichts. Es ist das alte, sehr häßliche, aber nur allzu wohlbekannte Lied, das seit den Tagen der Psalmisten sich bis heute immer wieder hören läßt: Man sucht die religiöse Überzeugung des Gegners in Mißkredit zu bringen, indem man dessen persönliche Moral verdächtigt.

Für ὅταν κακῶς εἴπωσιν ist ὅταν ἀφορίσωσιν eingesetzt worden, aber ohne daß der Ersatz das Original zu verdrängen vermochte. Er ist neben das Original getreten. Der Ersatz ist verhältnismäßig alt; denn er entstammt sicher judenchristlichen Kreisen, da ἀφορίζειν zweifellos nicht ein „Fernhalten innerhalb des gesellschaftlichen Verkehrs" (Nösgen), sondern vielmehr den Ausschluß aus der jüdischen Gemeinde, den Bann bedeutet und mit ἀποσυναγώγους ποιεῖν (Joh. 16, 2; 9, 22) gleichzusetzen ist. Es ist zu vermuten, daß der Zusatz ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ursprünglich in Verbindung mit ἀφορίσωσι stand. Vgl. Joh. 9, 22: ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. Vgl. auch Joh. 9, 35, wo Jesus an den Ausgestoßenen die im vierten Evangelium wegen des synoptischen Ausdrucks „Menschensohn" immerhin auffällige Frage richtet: συ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Der fanatische Judenfeind Marcion hat ἀφορίσωσιν

---

1) Die Evangelien des Markus und Lukas (in Meyers Kommentar)[9] 1901, S. 371 (Anmerkung).

2) Das Evangelium des Lukas[2]. 1913.

3) Die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas. 1832.

4) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, I. 1862.

5) Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas (in Strack-Zöcklers kurzgefaßtem Kommentar)[2]. 1897.

in seinem Lukastext getilgt [1]); Ausschluß aus der Judenschaft dünkte ihm für einen Christen keine Schande und kein schwerer Schlag, sondern vielmehr eine Ehre und ein anzustrebendes Ziel. In den heidenchristlichen Gemeinden ist das gegenstandslos gewordene jüdisch-technische *ἀφορίζειν* durch das allgemeinere, Joh. 9, 34 f. übrigens mit *ἀποσυναγώγους ποιεῖν* synonym gebrauchte *ἐκβάλλειν*, d. i. einfach vertreiben, ausweisen, ersetzt worden. Beides ist nebeneinander geordnet worden.

Der lukanische Makarismus ist fernerhin durch Elemente von Matth. 5, 11 erweitert worden. Aus Matthäus ist bestimmt *ὀνειδίσωσι* gekommen, was bei Cyprian durchweg und auch in einem Zitat des Clemens Alexandrinus fehlt und von Blaß in Klammern nur geboten wird. Aus Matthäus stammt vermutlich auch *μισήσωσι* [2]). Es bezeugt einen Matthäustext, in dem *μισήσωσι* nicht nur überhaupt, sondern sogar an erster Stelle gelesen wurde. Daß es solche Texte gegeben hat, ist oben gezeigt worden. Wahrscheinlich ist auch der allerdings nicht durchgedrungene Versuch gemacht worden, das matthäische, in der Gruppe D den Reigen eröffnende *διώξωσι* im Lukastext anzubringen. Cyprian zitiert de lapsis 12, aber nur hier, nicht an den anderen Stellen, anstatt cum vos oderint (oder odio vos habuerint) vielmehr: cum persecuti vos fuerint. Es ist ja möglich, daß hier lediglich eine Verwechselung mit Matth. 5, 11, also ein einfacher Gedächtnisfehler vorliegt. Aber ebenso möglich ist es, daß cum persecuti vos fuerint tatsächlich den cyprianischen Lukastext darstellt, der von den Abschreibern an den anderen Stellen stillschweigend nach ihren afrikanischen Handschriften **k e** oder auch nach der späterhin allein noch maßgeblichen Vulgata verbessert worden ist. Jedesfalls ist aber die Lesart *διώξωσι*, wie gesagt, nicht durchgedrungen. Sie hat auch keine weiteren Spuren hinterlassen.

---

1) Sein Text lautet nach Tertullian (adv. Marc. IV, 14): beati eritis, cum vos odio habebunt homines et exprobrabunt et ejicient nomen vestrum velut malum propter filium hominis.

2) Vielleicht aber auch mit Rücksicht auf Luk. 6, 27: *καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς*.

Alles andere aber (*μισήσωσι, ἀφορίσωσι, ὀνειδίσωσι, ἐκβάλωσι, κακῶς εἴπωσι*) ist durch wiederholtes *καί* einfach aneinandergereiht worden. Nur das zu *κακῶς εἴπωσι* gehörige *οἱ ἄνθρωποι* ist als gemeinsames Subjekt heraufgenommen und das zu *ἀφορίσωσι* gehörige *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* ist als auf alle Verben zu beziehen an den Schluß gesetzt worden. Man beachte aber den noch gegenwärtig bemerkbaren doppelten Ansatz *ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν* (!) *ἀφορίσωσιν ὑμᾶς*.

Das Bestreben ging nun dahin, den unförmlich angeschwollenen Makarismus wieder auf einen normalen Stand zu bringen. Marcion hat *ἀφορίσωσι* getilgt. Er hatte dazu freilich seine besonderen Gründe. Clemens von Alexandrien hat *ὀνειδίσωσι* beseitigt. In Cyprians Text ist dieser Parasit wohl erst gar nicht eingedrungen. D aber, der im übrigen ganz genau Cyprians Text wiederholt, hat *κακῶς εἴπωσι* durch *ὀνειδίσωσι* ausgedrückt.

Die Hauptkur war aber die, daß man die beiden letzten Glieder *ἐκβάλωσι καὶ κακῶς εἴπωσι τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* in eines zusammenzog. Damit sollte nicht nur die Tautologie von *ὀνειδίζειν* und *κακῶς λέγειν*, sondern auch die von *ἀφορίζειν* und *ἐκβάλλειν* beseitigt werden. Tatsächlich hat *ἐκβάλλειν* nunmehr eine andere Bedeutung bekommen. Zwar nicht die, welche nach dem Vorgang von Raphel. (nott. Polyb.), Kypke und Wolf ihm de Wette [1]), Meyer, Bleek, Sevin [2]) und B. Weiß [3]) geben: aspernari, cum contemtu rejicere (de Wette, Bleek), „ausſprechen mit der Nebenbedeutung des Verächtlichen" (Sevin) [4]). Sondern *ἐκβάλλειν* heißt „ausbringen" und *ἐκβάλλειν τὸ ὄνομα ὡς πονηρόν* „in Verruf bringen, diffamieren". Wellhausen [5])

---

1) Kurze Erklärung der Evangelien des Lukas und Markus². 1839.

2) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien. 1873.

3) Die vier Evangelien in berichtigtem Text mit kurzer Erläuterung². 1905 („verächtlich wegwerfen") und die Evangelien des Markus und Lukas (in Meyers Kommentar)⁹. 1901, hier unter Berufung auf Plato, Pol. 2, 377. C., Crit. 46. B., Aelian H. A. 11, 10.

4) So auch die Übersetzungen von Stage (bei Reclam): „verächtlich aussprechen", und Rud. Böhmer 1910: „als böse verabscheuen".

5) Das Evangelium Lucae. 1904. Vgl. auch Einleitung in die drei ersten Evangelien. 1905. S. 36.

übersetzt: „wenn sie euch in schlechten Ruf bringen“. Preuschen [1]) mit Berufung auf ihn: „wenn sie euch einen schlechten Namen anhängen“. Joh. Weiß [2]): „wenn sie euren Namen als einen bösen unter die Leute bringen“. So haben schon Grotius und Bengel die Worte ausgelegt. Letzterer erklärt im Gnomon (ed. Steudel): *ἐκβάλωσι*, ejiciant, diffamando, per contumelias publicas privatasque. Id plus quam *ὀνειδίζειν*. Eadem phrasis Deut. 22, 19 [3]). Schwer aber muß ins Gewicht fallen, daß schon der alte Syrer nach Merx [4]) seinen griechischen Text so verstanden und übersetzt hat: „Selig seid ihr, sobald die Menschen einen bösen Namen über euch ausbringen wegen des Sohnes des Menschen“. Der kundige Redaktor, der da in dem lukanischen Makarismus Ordnung zu schaffen sich bemühte, indem er die beiden letzten Glieder in eins zusammenschweißte, wollte tatsächlich auf den bezeichneten Sinn hinaus. Allerdings hat er wohl selbst gefühlt, daß seine Sache nur von ungefähr stimmte. Wellhausen bemerkt in seinem Kommentar zu *ἐκβάλωσι τὸ ὄνομα*: „Das ist die biblische Redensart, »einem einen schlechten Namen ausbringen« (d. h. verbreiten, vgl. *ἐξῆλθεν* Mark. 1, 28. Luk. 7, 17), die wörtlicher zu übersetzen gewesen wäre: *ἐκβάλωσιν ὑμῖν ὄνομα πονηρόν*.“ Wellhausen hat denn auch übersetzt, als ob im Griechischen von Luk. 6, 22 wirklich so dastände, und der alte Syrer hat ein Gleiches schon geraume Jahrhunderte zuvor getan. Aber es war doch eben letztlich nur ein Flick- und Stückwerk, was jener Redaktor hier vollbringen konnte. Er war bei seinem Schaffen gebunden, denn *τὸ ὄνομα ὑμῶν* und *ὡς πονηρόν* waren ihm eben aus einem anders gearteten Zusammenhange her geboten. Jedesfalls hat seine Redaktion, wie der Tat-

---

1) Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments.

2) Die Schriften des Neuen Testaments I².

3) Deut. 22, 19: כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל. LXX: *ὅτι ἐξήνεγκεν ὄνομα πονηρὸν ἐπὶ παρθένον Ἰσραηλῖτιν*. Vgl. auch Deut. 22, 14: *κατενέγκῃ αὐτῆς ὄνομα πονηρόν*.

4) Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Vgl. dazu den betreffenden Kommentar: Die Evangelien des Markus und Lukas. 1905.

bestand zeigt, weithin Beifall gefunden, obgleich durch sie gerade die einzigen ursprünglich echten Worte καλῶς εἴπωσιν von der Bildfläche verschwanden.

Wenden wir uns nun zum zweiten Teile des vierten lukanischen Makarismus, d. h. V. 23. Er lautet nach hergebrachter Lesart (Nestle): χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Das zugehörige Stück des Weherufes aber lautet V. 26 b, gleichfalls nach Nestle: κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. Marcion (dieser auch V. 23) und Irenäus lesen für τὰ αὐτά: ταῦτα. Es ist das nach v. Soden die Lesart der Rezension K, d. h. des um 300 von Lucian in Antiochien hergestellten Textes. Die Recepta und Griesbach bieten sie. Sie ist aber, wie Zahn und B. Weiß richtig vermuten, nur ein sehr erklärlicher Schreibfehler. Der Widerspruch löst sich am besten, wenn mit Theile-Gebhardt κατὰ ταὐτά als Urtext angenommen wird. Die Partikel γάρ fehlt in D, sämtlichen Altlateinern mit alleiniger Ausnahme von f² r, in 9 Vulgatahandschriften und bei Marcion. Letzterer liest sie auch V. 23 nicht, ebenso wenig wie D a f² l und Ambrosius. Dieses γάρ ist zu tilgen. Es gilt hier die Regel: Wenn Worte, die man erwartet, ohne die es schließlich aber auch geht, in etlichen Handschriften und Zeugen sich nicht finden, so kann man für gewiß nehmen, daß sie sich auch im Urtext nicht gefunden haben. Diese Regel gilt auch für das in q, bei Marcion (aber nicht V. 23) und Irenäus, bei Tertullian in V. 23 bezeugte καί vor ψευδοπροφήταις (bzw. προφήταις). Sehr schwer wiegt aber das Fehlen von οἱ πατέρες αὐτῶν in B und syr^sin, wenn auch die betreffenden Worte bei den genannten Zeugen in V. 23 sich ausgedrückt finden. B. Weiß und Blaß haben sie in ihren Textausgaben zu V. 26 nicht wiedergegeben. Mit Recht. Wir beobachten es eben immer wieder, daß man sich mit den Weherufen viel weniger beschäftigt hat als mit den Seligpreisungen; ihr Text ist daher viel reiner geblieben von allerlei Zusätzen, mit denen allgemach die Makarismen belastet wurden. Auch οἱ πατέρες αὐτῶν in V. 23 sind

ein solcher Zusatz, vielleicht aus Matth. 5, 12, sehr viel wahrscheinlicher aber aus Luk. 11, 47 f.. Es hat sich eben selbständig hier dasselbe wiederholt wie in Matthäus, nur daß der Lukastext von dem sehr entbehrlichen Zusatz *πρὸ ὑμῶν* und seinen Weiterungen verschont geblieben ist.

Der Vers 26 b hat also gelautet: *κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις*. Er setzt in V. 23 folgenden Text voraus: *κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις*. Wir dürfen auch in diesem Falle vermuten, daß so und nicht anders der Schluß des letzten lukanischen Makarismus gelautet hat. Unsere Vermutung wird diesmal von vornherein aufs glänzendste bestätigt durch Marcion, der tatsächlich (Tert., adv. Marc. IV, 15) nur diesen Hinweis auf das Prophetenschicksal und sonst nichts als Schluß der vierten Seligpreisung gekannt hat: secundum haec (inquit) faciebant prophetis patres eorum. Sein Text ist also schon mit dem Zusatz *οἱ πατέρες αὐτῶν* versehen, aber er hat noch nichts von *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε*, noch nichts von *ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ*.

Diese beiden Sätzchen sind sicher, wie so vieles andere, aus Matth. 5, 12 gekommen. Es hat sie einer eingefügt, der sich zu so etwas wie einem Reformator des lukanischen Makarismus berufen fühlte. Ihm war der lukanische Abgesang zu nüchtern und nichtssagend. Er hat den Ton ins Dithyrambische gesteigert, noch über Matthäus hinaus, von dem er sich eigentlich nur die Anregung geholt hat. Er hat das ihm noch zu nüchtern klingende Verbum *χαίρειν* des Matthäus vermutlich gar nicht gebraucht. Wenn wir nämlich gegenwärtig lesen: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε*, so spüren wir's, daß *καὶ σκιρτήσατε* nachhinkt [1]). Wahrscheinlich hat jener Reformator sich nur des sehr starken Ausdrucks *σκιρτᾶν* (hüpfen, tanzen, springen) bedient, und zwar in der zwar gut griechischen, aber der *Κοινή* ungewohnten Form *σκαίρειν*. Er hat also geschrieben: *σκάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρα*. Die ungewöhnliche Form ist durch

1) Daher setzt der Altlateiner f *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* hinter *σκιρτήσατε* und der Altlateiner r läßt es ganz aus.

die dem neutestamentlichen Griechisch vertrautere σκιρτήσατε (Luk. 1, 44) erläutert worden; beides ist nebeneinander getreten, worauf, um die Tautologie zu vermeiden, zumal im Blick auf Matth. 5, 12, σκάρητε in das ja ganz ähnlich klingende χάρητε [1]) verwandelt wurde. Den seltenen Imperativus Aoristi hat der Redaktor gewiß gewählt mit Rücksicht auf die Aoriste in V. 22. Über Matthäus hinaus hat er ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ hinzugefügt [2]). Er hat eben selbst „jenen Tag" erlebt, an dem die Christen alles in V. 22 Genannte treffen sollte; er ist ein Christ der Verfolgungszeit. Es redet aus ihm der Paroxysmus des Martyriums.

Die matthäische Verheißung hat er in ihrem wesentlichen Wortlaut übernommen, aber das einführende ὅτι, das bei Matthäus gerade bedeutsam ist, weil es die Verheißung des letzten Makarismus formell derjenigen der vorangegangenen gleichsetzt, hat er, weil es ihm zu nüchtern war, mit dem lebhafteren, schier ekstatisch-visionären ἰδοὺ γάρ vertauscht [3]). Er hat eben eine wirkliche allgemeine Christenverfolgung vor Augen, in der er mitten drinnen steht. Er bedient sich auch des gebräuchlichen Singularis οὐρανῷ, während der Autor von Matth. 5, 12b in Anpassung an den Stil des Evangelisten den ausgesprochen jüdischen Pluralis οὐρανοῖς gebraucht [4]).

Der in den lukanischen Makarismus das matthäische Satzgebilde σκάρητε-οὐρανῷ eingetragen hat, hatte zweifellos die Absicht, mit solchem Ersatz den ursprünglichen, zu nüchtern klingenden Schluß κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις aus dem Felde zu schlagen. Die Absicht ist ihm wohl hier und da auch wirklich geglückt. Cyprian wenigstens hat V. 23c sicher nicht ge-

1) Das in Minuskeln und danach in der Rec. sich findende χαίρετε ist natürlich nur wörtliche Übereinstimmung mit Matth.

2) Wenn syr^sin und syr^cu auch Matth. 5, 12 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ lesen, so ist das Eintrag aus Luk. 6, 23.

3) Wenn D und syr^sin auch zu Luk. 6, 23 ὅτι an Stelle von ἰδοὺ γάρ bieten, so ist das Korrektur nach Matth. 5, 12.

4) Es ist Beeinflussung durch Matth., wenn B R Cypr. zu Luk. 6, 23 οὐρανοῖς, und Beeinflussung durch Luk., wenn D a b k Tert. zu Matth. 5, 12 οὐρανῷ bieten.

lesen. Denn wenn dieser wichtige und zuverlässige Textzeuge den Makarismus Luk. 6, 22 f. viermal zitiert und alle viermal beharrlich nur bis zu merces vestra multa in coelis, so kann das keine bloße Willkür sein [1]).

So lautet also der letzte Makarismus bei Lukas: *μακάριοι ὅταν κακῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι· κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις*. Bei Matthäus aber: *μακάριοί ἐστε, ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς· οὕτως γὰρ τοὺς προφήτας ἐδίωξαν*. Wo ist Q zu suchen? Denn die gemeinsame Quelle ist unverkennbar. Hält man sich gegenwärtig, daß Matthäus mit den Seligpreisungen sehr frei verfahren ist, so werden wir schon aus diesem Grunde der lukanischen Wiedergabe von vorn herein ein größeres Vertrauen entgegenbringen. Und dieses Vertrauen ist hier, wie auch sonst in den allermeisten Fällen, berechtigt [2]). Es nimmt gegen Matthäus ein, daß er mit *διώκειν* doch etwas sehr Allgemeines ausdrückt, was er freilich in dieser Allgemeinheit gerade zum Abschluß brauchen konnte, weil es das gesamte Jüngerlos in einem einzigen, gleichsam technischen Worte zusammenfaßt [3]). Lukas hingegen drückt mit *κακῶς εἴπωσιν* etwas Besonderes aus, was schon darum die Echtheit für sich hat, ganz abgesehen davon, daß dieses Besondere noch dazu wirklich eine ganz besondere Seite des jüdischen Charakters berührt. Der Jude ist hochgradig eitel und von einem brennenden Ehrgeiz. Es ist sein innigster Herzenswunsch, daß alle Welt ihm ein Loblied singt und Ehre

---

1) Dagegen zeigt Tertullian (c. Gnost. 9) in Matth. 5, 12 den lukanischen Schluß: sic enim faciebant et prophetis patres eorum. Der Altlateiner g[1] interpoliert gar hinter sic enim persecuti sunt et prophetas qui erant ante vos aus Luk. 6, 26: nolite gaudere cum benedixerint vos omnes homines, sic enim faciebant pseudoprophetis patres eorum.

2) Harnacks Vorliebe für Matthäus und sein Vorurteil gegen Lukas sind ebenso unbegründet wie sein textkritisches Mißtrauen gegen D, die alten Syrer und Lateiner zugunsten von ℵB und Genossen. Seine Ermittlungen von Q in „Sprüche und Reden Jesu" wollen wohl aber überhaupt nur eine Aufforderung sein zu eingehenderem Studium der Quelle.

3) Man beachte, daß Matth. auch in der Aussendungsrede Kap. 10 an abschließender Stelle V. 23 ein Sonderwort angebracht hat, das ganz allgemein von Verfolgungen redet: *ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς κτλ.*

erweist. Die Psalmisten kennen nichts Schmerzlicheres, als daß sie „zu Schanden“ werden. Jesus belehrt seine Jünger, daß dieses „Zuschandenwerden“ für sie mit nichten eine Beeinträchtigung und ein Unglück, sondern vielmehr ein großes Glück und eine hohe Ehre bedeutet. Sie befinden sich damit in der erlauchtesten Gesellschaft, nämlich in der Gesellschaft der von der Nachwelt so hoch gefeierten Propheten.

Auch in allen Einzelheiten behält Lukas Recht. So, wenn er im zweiten Satz nicht wie Matthäus das Verbum des ersten wiederholt, sondern ἐποίουν schreibt, was bei der verhältnismäßig sehr primitiven Aneinanderreihung der einzelnen Logien in Q wohl das Stichwort für den unmittelbar folgenden Spruch V. 27 f. (καλῶς ποιεῖτε) gewesen ist. Auch der Gebrauch des Imperfektums statt des Aorists ist richtig; es handelt sich hier wirklich um ein fortgesetztes, gewohnheitsmäßiges Tun. Das Fehlen von ἐστί, ὑμᾶς und γάρ empfiehlt sich schon dadurch als quellenmäßig, weil man unter anderen Umständen diese Worte doch eigentlich bestimmt erwarten müßte. Die lukanischen ἄνθρωποι in der abgeblaßten Bedeutung „Leute“ sind gleichfalls als echt anzusehen. Wo es sich um Feindseligkeiten der jüdischen Volksgenossen als solcher in Sachen des Glaubens handelt, stehen die Verben absolut ohne ein näher bezeichnetes Subjekt. Vgl. besonders Matth. 10, 23: ὅταν διώκωσιν (!) ὑμᾶς. Und Matthäus hat eben den letzten Makarismus mit Wissen und Willen zu einem Dokument der Religionsstreitigkeiten zwischen den Juden und den Jüngern Jesu umgedeutet. Das ist dieser Makarismus aber von Haus aus nicht, sondern es handelt sich in ihm einfach um Unzuträglichkeiten innerhalb des privaten Verkehrs von Mensch zu Mensch, und die jüdischen Volksgenossen kommen nicht als solche, sondern ganz allgemein als Menschen, eben als „Leute“ in Betracht.

Auch mit κατὰ ταὐτά ist Lukas trotz Harnack gegen das matthäische, allerdings ja weniger gesucht klingende οὕτως im Recht. Aber es darf nicht verkannt werden, daß κατὰ ταὐτά auf einer Linie steht mit den betonten αὐταί in den vorangegangenen drei Seligpreisungen, die Lukas nicht ausdrücken konnte,

weil er, freilich im Widerspruch mit Q, diese ersten Seligpreisungen in die Anrede gesetzt hat. So wollte er wenigstens in der letzten der Quelle gerecht werden durch Beibehaltung von *κατὰ ταὐτά*. Matthäus hat in den ersten drei Makarismen die Form von Q und damit auch die *αὐτοί* gewahrt. Er hat in dem vierten, der bei ihm zum siebenten geworden ist, den Zusammenhang mit den vorangegangenen absichtlich nicht mehr festgehalten. Dieser letzte Makarismus nimmt ja auch schon in Q eine Sonderstellung ein. Matthäus hat mit Wissen und Willen diese Sonderstellung noch schärfer betont und herausgearbeitet.

Wir haben nun noch die drei Makarismen zu betrachten, die wir Matth. 5, 7—9 lesen. Was ist's mit ihnen? Ihre Bedeutung im allgemeinen kann nicht zweifelhaft sein. Wie Matthäus dem Gleichnis vom Gastmahl (22, 1—10), das ganz von sozialen Gesichtspunkten ausgeht, wie seine Wiedergabe durch Lukas (14, 16—24) noch klar erkennen läßt, mit dem Schluß vom hochzeitlichen Kleide (22, 11—14) einen moralischen Stempel aufgeprägt hat, so konnte er es nicht unterlassen, den drei Quellenmakarismen, welche die reine Bedürftigkeit als entscheidend für den Empfang des Himmelreichs betonen, als Gegengewicht ein weiteres Terzett mitzugeben, in dem die Notwendigkeit der sittlichen Würdigkeit für die Erlangung dieses Reichs klar und bestimmt zum Ausdruck kommt.

Aber was wollen diese drei Seligpreisungen im einzelnen besagen? Gewiß nicht so tiefsinnige Dinge, wie etwa Joh. Weiß in den „Schriften des Neuen Testaments" sie aus ihnen herausgelesen und in sie hineingelesen hat. Den Schlüssel des Verständnisses gibt uns der mittlere Makarismus an die Hand: *μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* Hier ist der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* echt und notwendig; auf ihm liegt das ganze Gewicht: Selig sind die Herzensreinen, nicht die kultisch Reinen [1])! Es ist die

1) Der Ausdruck findet sich Ps. 24, 4, wo es heißt: *ἀθῷος χερσὶ καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ*. Duhm hat in seinem Psalmenkommentar dazu bemerkt: „Damit die Reinheit der Hände nicht bloß von der kultischen Reinheit verstanden werde, wird auch die Lauterkeit des Herzens, die Gesinnung, hervorgehoben." Ps. 51, 12 ist die Rede von der *καρδία καθαρά*. Damit stimmt

alte prophetische Forderung, die ja auch Jesus so nachdrücklich erneuert hat. Vgl. z. B. Matth. 23, 25 f. und besonders die Perikope vom Händewaschen Matth. 15, 1—20. Auf sie blickt Matthäus mit den Makarismen 5, 7—9. Er präludiert hier schon das große Thema, das er hernach abzuhandeln gedenkt, und das gestimmt ist auf den Ton: „Wenn es mit eurer Gerechtigkeit nicht mehr ist, als bei den Schriftgelehrten und Pharisäern, so werdet ihr mit nichten in das Reich der Himmel kommen."

Haben wir das erkannt, dann verstehen wir auch die Tendenz des Makarismus V. 7: *μακάριοι οἱ ἐλεήμονες*. Wir spüren hier sofort im Hintergrund den Lieblingsspruch des Evangelisten Matthäus (9, 13; 12, 7): *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*. Das ist gleichfalls eine alte, von Jesus nachdrücklich wiederholte Forderung. Wir wissen nun auch, wo der dritte Makarismus hinauswill: *μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί*. Er ist unter den dreien der selbständigste und schwierigste; ist ja doch *εἰρηνοποιός* eine Bildung ad hoc, ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament. Auch dieses Wort hat eine polemische Spitze, sie ist gelegt in den zweiten Bestandteil: *ποιοί*. Das geht wiederum gegen die heuchlerischen und salbungsvollen Pharisäer, bei denen alles nur frommes Wort und schöne Gebärde ist. Selig sind die, welche nicht bloß den Frieden im Munde führen, den Frieden anwünschen, sondern die, welche wirklich mit der Tat den Frieden bringen und schaffen. Vgl. Joh. 14, 27, wo der gleiche Gegensatz zwischen Friedenwünschen und Friedengeben betont wird: *εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*. Natürlich ist „Frieden" in dem weiteren und umfassenderen Sinne zu verstehen, den das Wort in der Sprache Israels hat, wo Friede der Inbegriff alles Guten ist, alles Glück und alles Heil bedeutet. Die durch Luther uns vertraute und geläufige Übersetzung „friedfertig" trifft nicht, sie ist geradezu irreführend. Dennoch verharrt verwunderlicherweise auch ein so vielfältiger Neupräger wie Wellhausen bei ihr.

---

die Form überein, in der die Latina den Makarismus wiedergibt: beati puro (mundo) corde.

Vielleicht empfiehlt es sich, *εἰρηνοποιοί* mit „Beglücker" wiederzugeben. Denn solche sind letztlich wohl gemeint. Den eigentümlichen Ausdruck aber hat Matthäus gewählt, weil er auch hier auf die Aussendungsrede Kap. 10 blickt, wo V. 12 f. der Friedensgruß der Sendboten Jesu solch eine bedeutsame Rolle spielt.

Die Verheißung zu der Seligpreisung der Barmherzigen *ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται* war dem Evangelisten von vornherein gegeben durch Worte wie Matth. 6, 12, 14 f.; 18, 21—35. Die Verheißungen zu den beiden anderen aber hat Matthäus gebildet mit Rücksicht darauf, daß es sich hier um eine *βασιλεία*, ein Königreich handelt. Er hat sie hergenommen aus der Sprache der orientalischen Königshöfe. In ihr bedeutet „den König oder das Angesicht des Königs sehen" einfach: Zutritt zu ihm haben. Und „ein Sohn des Königs genannt werden" heißt soviel wie: zu einem Günstling, einem Vertrauten des Königs ernannt werden. Wenn Matthäus gerade den Herzensreinen verheißt, daß sie Gott schauen werden, so hat er sich hierbei wohl durch Ps. 24 leiten lassen, wo es V. 3 f. heißt: *τίς ἀναβήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου, καὶ τίς στήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ; ἀθῷος χερσὶ καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὃς οὐκ ἔλαβεν ἐπὶ ματαίῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ οὐκ ὤμοσεν ἐπὶ δόλῳ τῷ πλησίον αὐτοῦ.* Es werden ja hier Dinge berührt, die im weiteren Verlauf der Bergpredigt auch behandelt werden (5, 21 f.; 5, 27 bis 30; 5, 33—36; 6, 19—34). Vgl. noch zu dem Gottschauen Ps. 24, 6: *αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων αὐτόν, ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ.* Wenn aber gerade den *εἰρηνοποιοί* in Aussicht gestellt wird, daß sie Gottes Söhne genannt werden sollen, so ist hierbei wohl für den Evangelisten der Gedanke an 5, 38—48 bestimmend gewesen. Vgl. besonders V. 44 f: *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς.* Das sind die rechten Wohltäter, die wahrhaftigen „Friedebringer", die überhaupt keinen Unterschied machen zwischen Freund und Feind.

Die Makarismen Matth. 5, 7—9 stammen nicht aus Q,

auch nicht aus irgend einer anderen Quelle, sondern sind das eigenste Werk des Evangelisten, allerdings durchaus im Sinne der Predigt Jesu. Matthäus hat das zweite Terzett der Form nach genau dem ersten nachgebildet und damit Zeugnis abgelegt, daß diese Form wirklich die Form von Q ist. Lukas hat hier, wie gesagt, geändert, indem er die Seligpreisungen in die Anrede gesetzt hat, was ja der Absicht von Q wenigstens nicht widerspricht, insofern die sogenannte Bergpredigt in der Spruchquelle gewiß ausdrücklich als an die Jünger gerichtet bezeichnet war.

Zum Schluß sei noch einmal der Text von Matth. 5, 3—12 und Luk. 6, 20—26, wie er sich aus der vorstehenden Untersuchung ergeben hat, nebeneinandergestellt. Angefügt sei der hieraus gewonnene mutmaßliche Wortlaut der Seligpreisungen in der Spruchquelle samt einer deutschen Übersetzung.

Matth.	Luk.
μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.	*μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι παρακληθήσεσθε.*
μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.	*μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.*
μακάριοι οἱ πεινῶντες [καὶ διψῶντες], ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται	*μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.*
μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.	
μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.	
μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.	
μακάριοί ἐστε, ὅταν διώξωσιν ὑμᾶς· οὕτως γὰρ τοὺς προφήτας ἐδίωξαν.	*μακάριοι ὅταν κακῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι· κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις.*

πλὴν
οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι
ἀπέχετε τὴν παράκλησιν
ὑμῶν.
οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι
νῦν, ὅτι πεινάσετε.
οὐαὶ ὑμῖν, οἱ γελῶντες νῦν,
ὅτι κλαύσετε,
οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν οἱ
ἄνθρωποι· κατὰ ταὐτὰ
ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφή-
ταις.

Q

μακάριοι οἱ πτώχοί, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.
μακάριοι οἱ πεινῶντες, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.
μακάριοι οἱ κλαίοντες, ὅτι αὐτοὶ γελάσουσι.
μακάριοι ὅταν κακῶς εἴπωσιν οἱ ἄνθρωποι·
κατὰ ταὐτὰ ἐποίουν τοῖς προφήταις.

*

Heil den Bettelarmen, dieweil gerade sie Trost empfangen werden!
Heil den Hungernden, dieweil gerade sie Sättigung finden werden!
Heil den Weinenden, dieweil gerade sie lachen werden!
Heil allemal, wenn die Leute schandflecken! Geradeso machten
sie's nach ihrer Gewohnheit mit den Propheten.

2.

D. Otto Reichert
Giersdorf, Kr. Löwenberg (Schlesien)

Wert und Bedeutung der Bibel 1546

Eine Untersuchung aus neuen handschriftlichen Quellen zur Geschichte der deutschen Lutherbibel

Die allgemein anerkannte Entscheidung darüber, ob die Bibel von 1545 oder die von 1546 als die letzte Originalausgabe der deutschen Lutherbibel anzusehen sei, ist noch nicht gefallen, wiewohl, fast mit Luthers Tode einsetzend, bis heute sich die Forschung mit immer neuem Ansatz und ganz verschieden geartetem Interesse an der Sache in etwa drei Hauptperioden, im 16., im 18. und im 20. Jahrhundert, um die Lösung der Frage bemüht hat. Im 16. und 18. Jahrhundert cum ira, sed sine studio ohne wirkliche Kenntnisnahme des erreichbaren Materials, mit dem Eifer damaliger streitbarer Theologie mehr einen eingeschmuggelten dogmatischen Gesichtspunkt verteidigend oder bekämpfend, als den Tatbestand sachlich und geschichtlich würdigend; im 20. Jahrhundert zwar sine ira et cum studio, aber doch, wie es bei der Unbekanntheit oder Unerforschtheit der Quellen nicht anders sein konnte, entweder notgedrungen ohne Bekanntschaft mit den Urkunden urteilend, oder, wie es von dem einzigen Falle gleich noch gezeigt werden wird, doch nur mit einem Teile davon

arbeitend. Auch die jüngst erschienene weitgespannte und die letzten Forschungsergebnisse eindrucksvoll verwertende Geschichte der deutschen Bibel Luthers von W. Walther [1]) nimmt noch eine vorsichtig zuwartende Stellung ein. Wohl heißt es auf S. 84: „Die Frage, ob auch die im Todesjahre Luthers 1546 erschienene Ausgabe ihre Änderungen auf ihn selbst zurückführen kann, scheint nun doch bejahend beantwortet werden zu müssen"; danach sollte man doch den Text von 1546 als letztgiltigen überall eingesetzt erwarten; dennoch wird in den Beispielen auf S. 53 die „letzte Gestalt" des Bibeltextes wieder aus 1545 geschöpft. So verläuft die Grenzlinie zwischen den Originallutherbibeln und den posthumen Ausgaben immer noch unsicher. Darin wirkt das Gewicht der Tatsache nach, daß 1545 die Bibel erscheint, die als letzte unter den Augen und der obersten Leitung des lebenden Luther ausgeht.

I.

Wir benützen auch hier für die Bibel 1545, wie in der gesamten in Frage kommenden Literatur gebräuchlich, die Abkürzung K; für die Bibel von 1546 die Abkürzung L, wobei die seit 1534 erschienenen Vollbibeln mit diesen Großbuchstaben gezählt sind, von A = 1534 angefangen, so daß also F die Bibel von 1541/40 [2]) und G die Bibel von 1541 bedeutet [3]).

Während des ganzen Jahres 1544 war man in der Lufftschen Druckerei mit der Bibel K beschäftigt, wie es scheint, nicht ohne Stockungen und Störungen. Nachdem Christoph Schramm an Stephan Roth bereits am 5. Februar 1544 nach Zwickau berichtet hat [4]): „Die Biblia so man druckt Median geht vor Petri Pauli nicht aufs; darnachen aber ungefarlich weis ich nicht",

---

1) Luthers deutsche Bibel, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Reformation, im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses verfaßt von Prof. D. Wilh. Walther, 1917.

2) Vgl. Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel Bd. 2, S. 634 ff.

3) W. A. ebenda S. 637 ff.

4) Vgl. Buchwald, Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels, N. F., Bd. XVI, 1892, S. 226, Nr. 732.

muß er vertröstend nach einander schreiben am 24. Mai 1544: „Die Deutsche Biblia wirt will Gott auff Michaelis fertig, hoffe sie solle schone werden" [1]); am 10. Oktober 1544: „Die Bibel median wirt ungefarlich umb martini ausgehenn zu wittemberg" [2]); am 12. November 1544: „Die Bibel wirt nicht ausgehen bis auffs neue Jare" [3]), bis er endlich am 2. März 1545 melden kann [4]): „weiter schicke ich euch 1 Bibell mediann vor 3 fl."

Da nach K in der Tat zu Luthers Lebzeiten keine Bibel mehr herauskommt, waren scheinbar die Schlüsse zwingend, daß in diesem Werk Luthers unausgesetzte bibelbessernde Mühe ihr Ende erreicht haben müsse; daß der Text von 1545 das letzte Erbe seines Geistes sei; daß etwaigen Veränderungen der Bibel in einem bald nach Luthers Abscheiden ausgehenden Bibeldruck mit berechtigtem Mißtrauen zu begegnen wäre. Und dieser letzte Fall trat ein. Schon 1546 ist in Wittenberg wiederum eine Bibel fertig [5]), die durchaus nicht ein bloßer Abdruck der überdies mit reichlich viel Druckfehlern verunzierten Ausgabe K ist, sondern im Gegenteil bei Vergleichung mit K im Alten Testament etliche, im Neuen Testament recht viele und erheblich wichtige Veränderungen aufweist. Zwar hat Georg Rörer, seit 1522 Luthers getreuer Gehilfe auch bei der Bibelarbeit und oberster Bibelkorrektor in der Lufftschen Druckerei, dieser Bibel L vorsichtig ein erklärendes Nachwort geschrieben: „JN diesem Druck, sind zu weilen wörter, zu weilen auch gantze sententz oder sprüche, in der Epistel an die Römer durch aus, desgleichen in der I. an die Corinther auch durch aus / und nach mals in der 2. bis auffs 4. Cap. geendert und gebessert, durch den lieben Herrn und vater D. Mart. Luther. Welcher auch willens war, die andern Episteln hin aus all zumal, Item S. Johan. offenbarung, darnach alle Euangelisten, auch dermassen furzunemen, und darin (neben den andern Herrn, die er hierin allzeit zu hülffe name) auch etliche wörter und sententz, klarer und deudlicher ins deudsch

1) Buchwald, S. 232, Nr. 758. 2) Buchwald, S. 234, Nr. 767.
3) Buchwald, S. 235, Nr. 772. 4) Buchwald, S. 239, Nr. 789.
5) W. A., Bibel Bd. 2, S. 688 f.

zu bringen, wie er in obgedachten Episteln angefangen hatte, wo der liebe Gott jn nicht zuvor, aus dieser argen welt, zu sich in sein ewig reich (darnach der liebe man Gottes nu viel jar ein gros verlangen gehabt) genomen hette. Nu achte ich aber, es sey on not, das man die selbigen wörter und sentenz, so geendert und gebessert sind, in gemelten Episteln, hie am ende anzeige, und ordentlich nacheinander, wie vor geschehen, setze, weil derselbigen ein gut teil mehr ist denn zuvor. Die aber gleich ... lecherlich davon reden, Wenn denn des enderns und corrigirens ein mal gnug sey, man künne die Bibel nicht anders noch besser machen, denn sie ist etc., Die lasse man faren"; zwar hat er in einem nicht lange nach L erschienenen Sonderdruck des Neuen Testamentes 1546 [1]) auf dieses Nachwort wieder zurückgewiesen: „Was in der Epistel an die Römer, und in der I. an die Corinther, und in der II. bis auffs IV. Cap. in diesem Druck geendert und gebessert ist, das kanstu dich erkunden, Christlicher leser, aus dem kurtzen unterricht, zu ende der Bibel gesetzt, so in diesem XLVI. jar ist ausgangen", um damit die auch in diesem Neuen Testament aufgenommenen gleichen Abweichungen vom Text in K vorbeugend zu rechtfertigen; zwar stellt er diesem Neuen Testament Luthers Warnung vor Nachdrucken voran: „JCh bitte alle meine Freunde und Feinde, meine Meister, Drücker und Leser, wolten dis newe Testament lassen mein sein. Haben sie aber mangel dran, das sie selbs ein eigens fur sich machen. Jch weis wol, was ich mache, Sehe auch wol, was andere machen. Aber dis Testament sol des Luthers deudsch Testament sein, denn meisterns und klügelns ist jtzt weder masse noch ende. Und sey jederman gewarnet fur andern Exemplaren, Denn ich bisher wol erfaren, wie unvleissig und falsch uns andere nachdrücken"; aber alle diese Schutzmaßnahmen haben nicht hindern können, daß das eintrat, wogegen sich Rörer schon in seinem Nachwort zu L gewandt hatte: die geänderten Bibelausgaben wurden mit Mißtrauen aufgenommen; die Käufer verlangten ausdrücklich die Ausgabe K, weil sie edita vivente

1) W. A., Bibel Bd. 2, S. 686 f.

Luthero war; und schließlich erhob sich der Verdacht, Rörer habe nicht redlich und treu Luthers Erbe nach dessen Tode gepflegt. So wie er im zweiten Teile der Werke Luthers in der Wittenberger Ausgabe zugunsten der Kalvinisten eine wichtige Stelle des Sermons: „Daß die Worte Christi: das ist mein Leib noch feststehen“ im Druck weggelassen habe, so hätte er auch in der Lutherbibel von L an durch Änderung mancher Ausdrücke und Hinzufügung mancher neuen Glossen philippistische, synergistische, majoristische Irrlehren eingeschwärzt, die er öffentlich und unverhohlen zu lehren nicht wagte [1].

Von der ersten Anklage ist er durch neuere Untersuchungen ängst freigesprochen worden [2]; von der zweiten werden wir ihn mit neuem Entlastungsmaterial jetzt gänzlich freisprechen können, nachdem bisher seine Verteidigung, wo sie überhaupt angestrebt wurde, nur mit unvollkommenen Mitteln unternommen werden konnte.

Um die von Rörer besorgten Bibeln nach Luthers Tode, sonderlich L 1546, ist der oben (S. 193 f.) angedeutete langwierige literarische Streit geführt worden. Dieser ist wohl wichtig und lehrreich als ein Teil der Geschichte der deutschen Lutherbibel, aber für die Entscheidung in unserer Frage kommt er nicht mehr in Betracht. Immerhin ist zu sagen: Obgleich Rörer in seinem Kollegen Christoph Walther [3], der seit 1536 neben ihm in der Lufftschen Druckerei an der Korrektur der Bibel beschäftigt war, ein Helfer entstand, der ihn in mehreren Schriften (Von der Biblia und Vorrede zu Jhena gedruckt. Wittemberg. Gedruckt durch Hans Lufft 1564. Bericht von dem falschen nachdrucken der deudschen Biblien. Wittenberg. Hans Lufft Anno M. D. LXIX.) in Schutz nahm, als Johann Friedrich der Mittlere mit deutlichem Ausdruck des Mißtrauens gegen die Wittenberger Bibeln

---

1) Vgl. G. Schott, Geschichte der teutschen Bibelübersetzung D. M. Luthers, 1835, S. 154 ff..

2) W. A. 23, S. 45 f. und J. Haußleiter, Die geschichtl. Grundlage der letzten Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit; Neue Kirchl. Zeitschr. 1898, S. 831 ff.

3) Zeitschr. für Kirchengesch. I (1877), S. 157 ff.

eine Konkurrenzbibel in Jena 1564 [1]) drucken ließ, so fiel doch die Bibel L mehr und mehr einer ketzerrichterlichen Verdächtigung und Verurteilung anheim. Einmal war es der kurbrandenburgische Hofprediger G. Coelestin, der den Kurfürsten August zu Sachsen zu bestimmen wußte, daß er die Lutherbibel von den angeblichen antilutherischen Fälschungen des Textes und der Glossen in Wittenberger und anderen Drucken säubern ließ; dann war es Polykarp Leyser, der hinter den Änderungen der Bibeln nach Luthers Tode dogmatische Ketzereien vermutete und darum sich für Ausgabe einer „rechten, reinen Lutherischen Biblien“ einsetzte. Die in dieser Phase der Fehde für und wider verfaßten Schriften blieben zunächst einer größeren Öffentlichkeit verborgen. Als sie aber von 1706 ab ans Licht gezogen wurden, entbrannte der Kampf um die Bibel L aufs neue zwischen M. Christian Reineccius von Leipzig, der wie P. Leyser für eine von ihm gedruckte Bibel (1708) sich allein auf Bibel K zurückzog, und M. Johann Melchior Krafft von Husum, der die Bibel L verteidigte, sowie zwischen Johann Melchior Goeze von Hamburg und J. C. Bertram von Halle, der gegen jenen für L wider K stritt. Ein wirkliches Resultat wurde dennoch nicht erzielt; die Reden- und Tintenströme verliefen sich eigentlich im Sande, auch als im 19. Jahrhundert der alte Streit noch einmal auflebte. Wohl brachte Mönkeberg [2]) einiges gegen die ausnehmend scharfen Urteile von Göz [3]), der fast mit der polemischen Terminologie des 16. Jahrhunderts die Veränderungen der auf K folgenden Bibeln behandelt, vor; aber in der Hauptsache ist man doch mit mehr oder weniger großer Bestimmtheit bei

---

1) Panzer, Entwurf einer vollständigen Geschichte der deutschen Bibelübersetzung D. M. Luthers von 1517—1581. Nürnberg 1783, S. 501 ff.

2) Beiträge zur würdigen Herstellung des Textes der lutherischen Bibelübersetzung. Hamburg 1855, S. 1 f.

3) Joh. Adam Götz, Geschichtlich-litterarischer Überblick über Luthers Vorschule, Meisterschaft und vollendete Reife in der Dolmetschung der Heiligen Schrift und über die Dolmetschung seiner Zeitgenossen. Nürnberg und Altdorf 1824, S. 204 ff. (Übrigens fast nur ein Auszug aus Panzers genanntem Werke.)

Schotts [1]) Urteil stehen geblieben: „Zwar behauptete Rörer, daß Luther sich vorgenommen gehabt habe, die Bibel noch einmal zu revidieren. Schon habe er wieder viele neue Verbesserungen im Neuen Testament fertig gehabt, als er durch seinen Tod an der Fortsetzung dieser neuen Revision gehindert worden sei. Diese von Luther angemerkten neuen Verbesserungen habe man in die Bibelausgabe vom Jahre 1546, deren Druck noch bei Luthers Leben angefangen worden sei, aufgenommen. Allein dieser Behauptung Rörers stehen so starke Gründe entgegen, daß man ihre Richtigkeit billig bezweifelt; und es kann demnach nur die Ausgabe vom Jahre 1545 als die letzte aus Luthers Händen hervorgegangene und unter seiner Autorität gedruckte Bibel anerkannt werden, mit welcher auch alle teutsche Bibeln übereinstimmen müssen, wenn sie den Namen echt lutherischer Bibeln verdienen wollen."

Das war das Urteil über Wert und Bedeutung der Bibel L, das Resultat in einem schriften- und wortreichen literarischen Prozeß, geführt mit einem staunenswerten Aufgebot von Scharfsinn und Leidenschaftlichkeit, so daß man aus den Prozeßakten eine kleine Bibliothek freilich verworrensten Inhalts zusammenstellen könnte: Bibel L blieb mit dem Stigma der Verfälschung behaftet; siegreich erhob sich darüber Bibel K als die alleinige „Authentica" (Polykarp Leyser 1594).

Die Nachwirkung dieses Urteils offenbarte sich bald. Das außerordentlich verdienstvolle, kompendiöse Werk von Bindseil und Niemeyer [2]), 1845—1855, das bibliographisch einen erheblichen Fortschritt gegenüber G. W. Panzers Entwurf [3]) bedeutet und das überhaupt zum ersten Male mit weitestem Horizont die gesamte Bibelübersetzungsarbeit Luthers textkritisch sichtet, schließt seine Beschreibungen mit „der letzten Original-Ausgabe" d. h. K 1545 und zieht im Variantenapparat die Bibel L fast nicht

1) A. a. O. S. 105.

2) Dr. Martin Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet 1845—1855. Sieben Teile.

3) S. oben S. 198 Anm. 1.

in Betracht. Die gleiche Abgrenzung machte A. Reifferscheid[1]); und Eberhard Nestle[2]) formte danach sein Urteil: „In der Bibel von 1544 und 1545 findet die nachbessernde Tätigkeit Luthers ihren Abschluß, an die haben wir uns dann als an das letzte Vermächtnis Luthers zu halten".

II.

So weit das Problem und seine Geschichte. Wenn auch vieles in dem Wirrsal der darüber vorhandenen Literatur aus mehreren Jahrhunderten der Klärung harrt und in der künftigen Geschichte der Lutherbibel geklärt werden wird, so ist doch, was das Ergebnis angeht, dieser Abschnitt als geschlossen und erledigt anzusehen. Als lehrreiches Beispiel davon, wie frühere Theologengeschlechter auch über rein historische Probleme in dogmatischer Gebundenheit gelehrt mit Worten trefflich stritten, um die Quellen herum und über die Quellen hinweg redeten, wird unser Fall immer bemerkenswert bleiben, ja es ist nicht ohne einen gewissen gigantischen Humor zu beobachten, wie blinder Eifer ungestüm an den Beweistümern, die klar im Wege lagen, vorbeistieß und -rannte, so daß schließlich ein jeder aus dem hitzigen Strauß einen imaginären Sieg ohne Trophäe heimbrachte.

Wir bemerkten eben schon, daß die Änderungen, die sich bei Vergleichungen mit Bibel K in L herausstellten, letztlich die Ursache waren, daß L als Originalbibel abgelehnt wurde, weil man eben keinen sicheren Maßstab hatte, woran man die Herkunft, das Alter, die Bedeutung dieser Veränderungen hätte prüfen können, oder wenn man schon den Maßstab hatte — denn an sich war er doch vorhanden und auch nicht ganz unbekannt —, so mangelte es entweder am guten Willen oder an der Fähigkeit, ihn richtig anzuwenden. Wir sagen jetzt gerade umgekehrt: Die Änderungen, die Bibel L gegen K aufweist, zwingen uns dazu, in Bibel 1546 die letzte Originalausgabe zu erblicken, ihr

---

1) Markus-Evangelion M. Luthers nach der Septemberbibel mit den Lesarten aller Originalausgaben, 1889.

2) Prot. Real-Enzyklopädie³, Bd. 3, 71. Bd. 23 (1913); Theolog. Literatur-Blatt 1912, Nr. 16.

jene normative Bedeutung zuzusprechen, daß sie uns die letzte Gestalt des von Luther selbst geschaffenen und gewünschten Bibeltextes, zumal im Neuen Testament, vermittelt. Und diese Behauptung wollen wir beweisen mit unausgeschöpftem Urkundenmaterial, das, in die Wagschale geworfen, zugunsten der Bibel 1546 den Ausschlag bringen muß. Eine Entscheidung, die nicht bloß ein interessantes, aber belangloses wissenschaftliches Fündlein des Datierungseifers ist, sondern von eminent praktischer Bedeutung, weil wir damit einen Kanon in die Hand bekommen, um an vielen wichtigen, uns geläufigen Stellen hauptsächlich des Neuen Testamentes den echten Luthertext festzulegen.

Unter den von G. Buchwald [1]) 1893 in Jena wiederentdeckten 33 Stücken der Rörerschen Handschriftensammlung befanden sich als ganz besondere Kostbarkeiten die Urkunden, die unsere Einsicht in das Werden der deutschen Lutherbibel ungemein förderten, überhaupt erst auf den zuverlässigen Boden quellenmäßiger Erkenntnis stellten [2]).

Ein Teil davon ist jetzt in der Weimarer Lutherausgabe bereits veröffentlicht und zwar:

a) Das Protokoll zur Revision des Psalters durch Luther und seine gelehrten Freunde in Wittenberg [3]). Der große Fortschritt, der mit dem Psalter 1531 [4]) über den von 1528 [5]) hinaus erreicht ist, wird uns hier in seiner inneren Entwicklung und suchenden Gewinnung aus den von Rörer treu festgehaltenen exegetischen Gesprächen der Sitzungsteilnehmer vor Augen geführt.

b) Das Protokoll zur Revision des Alten Testamentes 1539 bis 1541 nebst dem von Luther vor, bei und nach den Verhandlungen im Gelehrtenkollegium gebrauchten Handexemplar [6]).

1) Theol. Stud. u. Krit. 1894, S. 374 ff. Zeitschr. f. Kirchengesch. 14, 601.

2) Vgl. O. Reichert, Die Wittenberger Bibelrevisionskommission von 1531 bis 1541 und ihr Ertrag für die Deutsche Luther-Bibel in „Die handschriftliche Überlieferung von Werken D. M. Luthers". Kritische Untersuchungen in Verbindung mit Lic. Freitag und Lic. Reichert herausgegeben von D. Koffmane, I. Bd., S. 97 ff. Liegnitz 1907.

3) W. A. Bibel, Bd. 3, S. 1 ff. 4) W. A. Bibel, Bd. 2, S. 502 f.

5) W. A. Bibel, Bd. 2, S. 438.

6) W. A. Bibel, Bd. 3, S. 169 ff. Reichert a. a. O. S. 118 ff.

Was Johann Mathesius in der 13. seiner Predigten über Luthers Leben [1]) von diesen Bibelsitzungen im allgemeinen meldet, wird durch diese neuen Urkunden aufs lebendigste illustriert. Es zeigt sich, daß die sehr umfangreichen Verbesserungen am Alten Testament der deutschen Bibel von der Bibel F (1541/40) an in diesen Revisionssitzungen ihren Ursprung haben, und daß diese Wirkung nicht mit der Bibel K (1545) zu Ende geht, sondern sich bis in die Bibel L (1546) (und darüber hinaus) [2]) fortsetzt [3]).

So konnte schon 1907 für das Alte Testament die These gewagt worden [4]), daß Bibel L als Luthersche Normalbibel den Vorzug verdient vor K. Damit war aber eigentlich noch nichts gesagt von dem eigentlichen Streitobjekt, dem Neuen Testament innerhalb der Bibel L und der Glaubwürdigkeit der Rörerschen Postfatio (s. oben S. 195 f.). Wohl sprach ich mehrfach die Vermutung aus [5]), daß das Nachwort Rörers zu L durchaus den Tatsachen entspreche, mit anderen Worten, daß in Wirklichkeit die nachbessernde Tätigkeit Luthers nicht schon mit K ihr Ende erreicht habe; aber Bestimmtes ließ sich damals noch nicht sagen. Die bekannten Quellen waren vorerst nur oberflächlich untersucht und die schließlich entscheidende Quelle ist erst nachher entdeckt worden. Immerhin hatte diese nur mit geringen Beweistümern ausgestattete Behauptung die Wirkung, daß Pietsch in seiner fundamentalen Bibliographie zur deutschen Lutherbibel [6]) zum ersten Male die Bibel und den Sonderdruck Neuen Testamentes

1) Ausgabe Lösche, S. 313 ff. 2) Reichert a. a. O. S. 247 f.

3) In W. A. Bibel 3 ist vorläufig das Material des Protokolls und des Handexemplars bis Ende der Psalmen dargeboten. Der Band Bibel 4, durch allerlei Kriegsnöte am rascheren Erscheinen gehemmt, wird den Schluß des Alten Testaments und dann den gesamten Stoff zur Revision des Neuen Testaments bringen und so unsere These, die wir hier nur mit einigen Beispielen belegen werden, in vollem Umfang stützen.

4) Vgl. Reichert a. a. O. S. 249 f. 251 f.

5) Vgl. Reichert a. a. O. S. 120, Anm. 5; S. 148, S. 171 Anm.; S. 247 Anm. und Religionsgeschichtl. Volksbücher IV, 13. D. M. Luthers Bibel, 1910, S. 39.

6) W. A. Bibel, Bd. 2, S. 201 bis 708.

vom Jahre 1546 in den Rahmen der vollwertigen Lutherbibeln wie ganz selbstverständlich einbezog — eigentlich freilich war das bis jetzt immer noch eine Behauptung ohne Beweis —, daß D. A. Risch [1]) sein im Jahre 1907 noch schwankendes Urteil über L „wir können darin leider nicht mehr scheiden, was Rörer nach des Reformators Angaben, und was er aus eigener Einsicht änderte" vorläufig dahin modifizierte: „Die heutige Forschung läßt die sichere Zurückführung jeder einzelnen Änderung trotz wachsendem Zutrauen zu Rörers Zuverlässigkeit in der Schwebe und bescheidet sich darum auch bei der Ausgabe von 1545 als sicher authentischen Text", und schließlich bekannte [3]): „Auch nach Luthers Tode führte Rörer, gewiß von Luther selbst dazu ermächtigt, einzelne Verbesserungen durch. Der Vorwurf der heimlichen Fälschung des echten Lutherwortes, das in dem .. Zeitalter des Schulgezänkes gegen Rörer erhoben wurde, ist gerade durch das neugefundene Protokoll über die Bibelsitzungen in seiner Haltlosigkeit erwiesen. Immerhin ist es begreiflich und begründet, daß die evangelische Kirche die Ausgabe von 1545 als sein letztes unantastbares Vermächtnis angesehen hat, weil da hinter jedem Wort ... der lebende Luther ... steht." Vollends D. Albrecht (s. u. S. 206) ist mit ganzem Nachdruck für Bibel 1546 eingetreten.

Zu den bekannten Quellen rechnen wir zuerst und vor allen Dingen ein Neues Testament, das in der vorhin (s. o. S. 201) erwähnten Rörerschen Handschriftensammlung von Jena jetzt als **Appendix Manuscriptorum** Nr. 25 geführt wird. Wir nennen es fortan Nt. Es ist „Das || Newe Testament. || D. Mart Luth. || Wittenberg. || D.M.XL. ||"[4]) und hat im großen ganzen denselben Charakter, wie jenes Alte Testament (s. o. S. 201) 1539/38 [5]), das mit seinen ungezählten handschriftlichen Bemerkungen Luthers, Text- und Glossenbesserungen nachgewiesener-

1) Biblische Zeit- und Streitfragen III, 3/4, S. 28.

2) N. Kirchl. Zeitschr. 1911, S. 81, Anm. 1.

3) Festschrift zur Jahrhundertfeier der Stuttgarter Bibelanstalt 1912, S. 34.

4) W. A. Bibel, Bd. 2, 620 f., Nr. 64.

5) In der Jenaer Rörersammlung jetzt **Appendix Manuscriptorum** Nr. 24.

maßen bei der großen Bibelrevision 1539 bis 1541 die wichtige Rolle als Handexemplar Luthers gespielt hat, in das Luther zur Vorbereitung auf die jedesmalige Sitzung sich Entwurf, Studie, Skizze einer Textänderung notierte, in dem bei oder nach der Sitzung der aus den im Protokoll niedergeschlagenen Textparaphrasen schließlich herausspringende neue Text für die künftigen Bibeldrucke festgehalten wurde. Also dieses Handexemplar Alten Testamentes ist in ursächlicher Verbindung mit dem betreffenden Protokoll für uns die ursprüngliche Quelle, aus der heraus wir die Echtheit der Bibelverbesserungen entscheiden, welche uns seit dem Jahre 1540 entgegentreten [1]).

So ähnlich verhält es sich mit unserem Nt.

Es ist aufs lebhafteste handschriftlich durchgearbeitet. Für zwei handschriftliche Eintragungen kommt Melanchthon mit Sicherheit in Betracht; es tauchen auch mit ein paar Kleinigkeiten die Handschriften von vielleicht zwei anderen, noch unbekannten Schreibern auf. Die Hauptmasse der handschriftlichen Änderungen in allen Büchern des Neuen Testamentes an Text, Glossen und Vorreden stammt ganz unbestreitbar von Luthers und von Rörers Hand.

Das ist das Buch, das in jenem langwierigen, leidigen Streit um die Bibel L eine so eigentümliche Stellung einnimmt. Oft genannt, bekannt und doch unbekannt; von vielen eingesehen und doch niemals recht beurteilt.

Schon G. Cölestin lernte das Nt am 8. Mai 1578 kennen, als es Kurfürst August als Kontrollurkunde gegen antilutherische Bibelverfälschungen nach Dresden bringen ließ [2]), und Polykarp Leyser verglich es in Wittenberg mit Bibel K und L [3]), täuschte-

1) Der Ertrag dieser Revisionsarbeiten kommt den Bibeln von F (1541/40) an zugute, sie tragen deshalb auf dem Titelblatt den Vermerk „auffs new zugericht". Vgl. Reichert a. a. O. S. 238 ff.

2) Vgl. J. C. Bertrams Historische Abhandlung von Unterdrückung der letzten Änderungen Lutheri im teutschen N. T., S. 444 f. in Richard Simons Kritische Schriften über das neue Testament. Dritter Teil; aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matth. August Cramer. Halle 1780.

3) Brief an die Jenaer Theologen vom 2. August 1594. Vgl. Goeze 1775, S. 342 ff.

sich aber gründlich bei Bestimmung der Handschriften: „die Herren bei sich zu Jehna in des Herrn Lutheri Exemplari des Neuen Testaments finden werden, daß es anfänglich Manu Rorarii und hernach noch mit eines anderen Hand, entweder Philippi oder Crucigeri senioris, mutirt worden ist, und daß hinter dieser Mutation auch etwas sorgliches stecke" [1]), und warf zuerst den Verdacht in die Debatte: „Diese Mutatio versionis ist erst nach Lutheri Tode geschehen". Joh. Melch. Krafft besaß leider keine selbständige Kenntnis vom Nt und begnügt sich mit Vermutungen, aber Christian Reineccius hat es studiert [2]) und findet darin wohl für Änderungen bis 1545 Luthers eigene Hand, aber nicht mehr für die im Neuen Testament von L, die vielmehr Rörer und andere nach Luthers Tode eigenmächtig eingebracht haben. So bauen auch Goeze und Bertram ohne Kenntnis von Nt ihre Beweisführungen auf, und bei Schott und Mönckeberg liegt's nicht anders, ja sogar ein Georg Wolfg. Panzer hat sich von der Verpflichtung entbunden gefühlt, vor seinem Urteil die persönliche Bekanntschaft mit Nt zu machen [3]): „Man glaubte ehehin, Luther habe dieses Exemplar mit eigener Hand korrigiert; es hat sich aber nach der Zeit gezeiget, daß Rorarius, der, wie Lyser in seinem Aufsatz sagt, fast eine Hand hatte, wie Luther, sich dieses Exemplars bedienet, und die nach 1540 gemachten Veränderungen hineingetragen habe. Was es mit diesen Änderungen für eine Beschaffenheit habe, ob sie Rorarius bloß zu seinem Privatgebrauch, aus den späteren Ausgaben von 1546 in sein Exemplar geschrieben habe (welches aber eine fast unnötige Arbeit gewesen sein würde, da er ja leicht ein gedrucktes Exemplar mit diesen Veränderungen hätte haben können), oder ob das würklich das eigentliche, nach Luthers Tod erst vom Rorario und andern korrigiert, Original ist, lasse ich dahin gestellt sein. Der Augenschein würde viel lehren, und die verschiedene Hand, oder wie Herr Bertram sagt, die verschiedene Dinte und

1) Vgl. Bertram a. a. O. S. 524.

2) Vgl. seine „Vertheidigung der deutschen Bibel Lutheri". Leipzig 1718, S. 87 ff.

3) Panzer a. a. O. S. 331.

Feder, läßt allerley Vermutungen zu. Von den Veränderungen selbst, welche die Ausgabe von 1546 u. f. so merkwürdig machen, werde ich in der Folge reden." Von den beiden anderen Bibliographen der Lutherbibel sagt Bindseil[1]) zu Nt nichts und Pietsch[2]) verrät nicht, wie weit seine persönliche Vertrautheit mit Nt reicht; er sagt nur: „mit handschriftlichen Eintragungen, die Luther zugeschrieben, ihm aber auch schon im 16. Jahrhundert abgesprochen und wenigstens z. T. Rörer beigelegt worden sind", selbst von dem Wiederentdecker von Nt, G. Buchwald, haben wir kein Votum über die eigentliche Bedeutung dieser Urkunde.

Demnach müßte man, das Ganze überblickend, abschließend urteilen: Der gesamte bisherige Streit um Nt und damit um Wert und Bedeutung von Bibel 1546 ist auf einer terra incognita geführt worden; teils dogmatische Voreingenommenheit und tendenziöse Verranntheit, teils mangelnde Handschriftenkenntnis, teils eine uns nicht mehr recht verständliche und entschuldbare sorglose Unbekümmertheit historisch-literarischer Kritik gegenüber den gebrauchten Quellen haben diese gekannte Urkunde eine unbekannte sein und bleiben lassen bis 1907 bzw. 1914.

Als Jahr der entscheidenden Wandlung möchte ich 1914 feststellen. Wenn ich auch andeutend schon 1907[3]) mit einzelnen beiläufigen Bemerkungen dem Nt die entscheidende Bedeutung für den hohen Wert der Bibel L. zuwies, so hat doch erst 1914 O. Albrecht[4]), meine Bemerkungen aufnehmend und nach eigenen früheren Studien fortführend, in einem prachtvollen, scharfsinnigen und ergebnisreichen Aufsatz die Bedeutung von Nt umfassend und grundlegend herausgearbeitet. Wenn er sagt[5]): „Meine Untersuchung ... soll keineswegs den reichen Stoff erschöpfend behandeln, aber Durchblicke gewähren und möglichst

1) Bindseil-Niemeyer a. a. O. Bd. 6, S. XXI, l. 21.

2) W. A. Deutsche Bibel, Bd. 2, S. 620 f.

3) Reichert a. a. O., s. oben S. 201 Anm. 1.

4) Das Luthersche Handexemplar der deutschen Neuen Testamente (gedruckt in Wittenberg, Lufft 1540), eine Grundlage der berichtigten Texte in den Bibelausgaben von 1541 und 1546. Theol. Stud. u. Krit. 1914, S. 154 bis 208.

5) A. a. O. S. 154.

klar das hervorheben, was nach meiner Überzeugung zur Lösung der Rätsel dieses merkwürdigen Buches, einer der kostbarsten Lutherreliquien, dient", so denkt er gewiß zu gering von seiner Forschung. Die Rätsel, soweit sie die Bibelausgaben von 1541 und 1546 angehen und soweit sie überhaupt aus Nt allein gelöst werden können, sind gelöst [1]).

Mit dieser gebotenen Beschränkung der Bedeutung von Nt für die Bibelausgaben 1541 und 1546 findet Albrecht [2]) in der Masse der handschriftlichen Eintragungen in Nt zunächst eine breite Unterschicht. Sie „enthält die über alle einzelnen neutestamentlichen Bücher sich erstreckenden Korrekturen des Textes, auch der Glossen und z. T. der Vorreden; sie sind etwa seit dem 23. Mai 1541 während des Sommers in Nt eingeschrieben worden, teils durch Luther selbst, teils — offenbar auf seine und seiner Mitarbeiter Veranlassung — durch Rörer, und haben als wichtigste Grundlage für den Neudruck der Hauptausgabe 1541 gedient". An sich ist das eine vollständig richtige und eine wichtige Beobachtung. Aber sie bedarf, wie auch Albrecht [3]) selbst zugibt, einer notwendigen Ergänzung. Wiewohl scheinbar die Hauptausgabe der Bibel von 1541 nicht in diesen Zusammenhang hineingehört, muß ich doch mit zwei Worten auf diese Sache eingehen und zwar zur Vorbereitung auf die Hauptthese bezüglich der Hauptbibel von 1546, wo die Dinge ganz ähnlich liegen, nämlich, daß Albrecht aus Nt für L eine durchaus zutreffende Konstatierung herausschält, die nun auch wieder in ihrer Beweiskraft durch Ergänzung aus einer zweiten Quelle verstärkt werden muß.

Als Albrecht 1914 seine Untersuchung schrieb, konnte er leider eine kleine Urkunde noch nicht kennen, die sich bei näherer Prüfung als unmittelbar zusammengehörig mit seiner „breiten Unter-

1) Daß Nt. darüber hinaus noch andere Rätsel birgt, ist gewiß, ist aber eine Sache für sich. Darüber wird im Rahmen einer Untersuchung des Anteils Rörers an der handschriftlichen Überlieferung der Werke Luthers, eines Hauptstücks in der künftigen Rörerbiographie, gesondert zu handeln sein.

2) A. a. O. S. 177 f.

3) A a. O. S. 154. 174.

schicht" in Nt. herausstellte. Ich durfte sie zuerst untersuchen [1]) und stelle hier noch einmal kurz die Resultate zusammen:

1) Luther hat im unmittelbaren Anschluß an die große Revision des Alten Testamentes 1539 bis 1541 eine Revision auch des Neuen Testamentes vorgenommen in den Sommermonaten 1541;

2) diese Arbeit hat er nicht allein getan, wie sein Brief an Jonas vom 22. Mai 1541 [2]) vermuten lassen könnte: „cras accingar [der Singular!] ad Novum Testamentum perlustrandum, sic imperantibus typographis dominis nostris. Nemo ergo mihi molestus sit", sondern, wie er das seit der Psalterrevision von 1531 pflegte, mit Hilfe seiner gelehrten Freunde, soweit sie in jenen Wochen in Wittenberg gegenwärtig waren;

3) über die gemeinsame Arbeit hat Rörer auch dieses Mal ein Protokoll aufgenommen, denn als solches haben wir anzusehen, was in der Jenaer Handschrift Bos. q. 24c auf Bl. 209a bis 212b als „Annotationes breves in aliquot capita ad Romanos, Corinthios" [3]) verzeichnet steht;

4) dieses Protokoll bereitet im Bereich seines Materials an zahlreichen Stellen die neue Textform für die Bibel 1541 vor und bietet sie auch wörtlich dar, so daß sie von Rörer ohne weiteres in das Nt übergeschrieben, von da in die neue Bibel 1541 übernommen werden kann;

5) das Protokoll und das Nt erweisen sich als engstens zusammengehörig als die beiden Urkunden, aus denen Rörer unter Aufsicht und Hilfe Luthers den Druck des Neuen Testaments in der Bibel 1541 leitete;

---

1) Zwei neue Protokolle zur Revision des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zu Georg Rörers Anteil an der handschriftlichen Lutherüberlieferung, in Lutherstudien, Weimar 1917, S. 202—232; und die letzten Arbeiten Luthers am Neuen Testament, in Archiv für Reformationsgeschichte 1917. Den ganzen Stoff werde ich erstmalig vollständig in W. A. Bibel, Bd. 4 vorlegen.

2) Enders-Kawerau, Bd. 12, S. 352.

3) So Bos. q. 24c; nicht ganz genau, denn das Protokoll bietet außer Bemerkungen zu Römer und Korinthern auch Ausführungen zu anderen Paulinen, und zum Hebräerbrief.

6) Luther brauchte das Nt — die zur Zeit neueste Ausgabe des Neuen Testaments —, um vor den Sitzungen sich zu präparieren und um bei oder nach den Sitzungen den Ertrag der Besprechung für die Druckleitung Rörers festzuhalten, aber auch, um Rörer in das Nt hinein die Textbesserungen zu diktieren; jedenfalls ist ausgeschlossen, daß Rörer nachträglich in Nt aus vorliegenden Drucken sich sollte die Textbesserungen abgeschrieben haben [1]);

7) die Bibel von 1541 gilt mit Recht als die zweite Hauptbibel Luthers. Diese Bedeutung kommt ihr um deswillen zu, weil Luther ihr Werden mit einer besonderen Revision einleitete, und weil wir dieses Werden aus zwei unmittelbaren Quellen — Nt in seinem Vorsitzungs-, Sitzungs- und Nachsitzungsstadium nebst Protokoll — verfolgen können;

8) die Einsicht in dieses Werden der Bibel 1541 ist vorwirkend und mittelbar ein starkes, zunächst stimmungsmäßiges Moment zur rechten Bewertung der Bibel 1546. Es wird sich nun nämlich zeigen, daß wir in der Bibel 1546 mutatis mutandis ein vollkommenes Analogon zu Bibel 1541 haben, sowohl was ihr Werden wie was ihren Wert anbelangt.

III.

Neben der „breiten Unterschicht" hat Albrecht [2]) in den Eintragungen des Nt weiter gefunden eine Oberschicht; diese „beschränkt sich fast ganz auf den von Rörer im Nachwort zu L [3]) bezeichneten Bereich: Römer, 1. Korinther, 2. Korinther 1—3; auch diese zum erstenmal in L gedruckten Korrekturen rühren teils von Luthers, teils von Rörers Hand her". Wir haben gehört, welcher Beurteilung dieses Rörersche Nachwort vielfach anheimgefallen ist [4]), und welche Waffen man in hitziger Fehde für erlaubt hielt, um aus den klaren, harmlosen, lediglich den Tatbestand mitteilenden Worten Rörers trotzdem eine Tücke zu

1) Albrecht a. a. O., z. B. S. 155, 198 f., und oben S. 208 Anm. 1.
2) A. a. O. S. 178 ff.
3) S. o. S. 195.
4) Vgl. Albrecht a. a. O. S. 159 ff., und oben S. 196 ff.

machen und die von Luther selbst oft gepriesene, von vielen anderen rückhaltlos anerkannte integritas dieses selbstlos treuen Mannes [1]) in ihr Gegenteil zu verkehren. Schon das Ergebnis der Untersuchung Albrechts lediglich aus Nt [2]) stellte es sicher, daß alle jene mißgünstigen Urteile Fehlsprüche sind, und Rörer nicht nur nicht mit eigenen Einfällen die erste Bibel und das erste Neue Testament nach Luthers Tode verfälschte, sondern in höchster Gewissenhaftigkeit dafür sorgte, daß sobald als möglich der letzte Wille Luthers hinsichtlich des Textes im Neuen Testament in der Bibel 1546 erschien, indem er die Textverbesserungen, die mit gleicher Geltung und Wirkung für L von Luther und von ihm in das Nt eingetragen waren — zu spät für den Druck der Bibel 1545, aber eben rechtzeitig für Bibel 1546 — auch wirklich in den Bibeltext hineinbesorgte. Von diesem Vorgang gab er kurz in seinem Nachwort zu L Kunde mit dem Ausdruck des Bedauerns, daß Luther darüber hinweggestorben sei, das ganze Neue Testament ebenso wie nur den fertig gewordenen Teil, Römer bis 2. Korinther 3, nach seinem Plan letztmalig durchzuarbeiten. Das ist also Wert und Bedeutung der Bibel L, daß wir in ihr, nicht in der Bibel 1545, an den gegen früher geänderten Stellen den echten Luthertext vor uns haben. Luthers und, ihr gleichwertig, Rörers Handschrift in Nt bürgt uns dafür, macht alle Angriffe gegen L zuschanden und zerstreut alle Zweifel. Nt in der Oberschicht seiner Eintragungen bezeugt also auch die Wahrhaftigkeit der Rörerschen Postfatio zu L

---

1) Vgl. z. B. Corpus Ref. VII, 618: „Es ist dieses Mannes Tugend, Treu und Glaub gegen Gott und den ehrwürdigen . . . Luther männiglich bekannt, daß ganz nicht zu zweifeln ist, diese Bücher sind rein und ungefälscht an Tag geben.“ Corp. Ref, VII, 703. 758. Mönkeberg a. a. O. S. 38. Kroker, Tischreden Nr 170 u. a. De Wette, Briefwechsel Bd. 5, S. 601. Besonders Melanchthon an Stigel 1550: „Biblia habemus hic non primae editionis, sed anni 1545, edita vivente Luthero, quae si vult inclytus Comes ad se mitti, significa. Nec dubitet de fide editionum etiam reliquorum annorum. Arbitror enim tibi quoque integritatem Rorarii, qui praefuit editionibus, notam esse Corp. Ref. VII, 692.

2) A. a. O. S. 201.

Nun aber ergibt sich wiederum weiterhin, daß Nt als Quelle nicht für sich besteht. Wir sind endlich in den Stand gesetzt, ihm diejenige Ergänzung zur Seite zu stellen, die ja eigentlich längst aus den Worten der Rörerschen Postfatio gedanklich konstruiert werden mußte: „in der Epistel an die Römer ... sind zu weilen wörter ... auch gantze sententz oder sprüche ... geendert und gebessert durch den lieben Herrn und vater D. Mart. Luther ... (neben den andern Herrn, so er hierin allzeit zu hülffe name)" [1]; d. h. wir wissen jetzt, daß wirklich noch einmal für Bibel L Luther die Hilfe „der andern Herrn" für eine Revisionstagung zum Neuen Testament in Anspruch nahm, und wir haben auch hier wieder das Protokoll, das Rörer über diese Verhandlungen aufgenommen hat. Die schon aus Nt gewonnene Überzeugung von dem Wert der Bibel 1546 wird dadurch aufs erfreulichste bekräftigt.

In der Jenenser Handschrift Bos. q. 24ⁿ [2]) war den forschenden Augen bisher immer wieder ein Stücklein entgangen, das auf Bl. 29ᵃ bis 30ᵃ in ganz andersartige Stoffe eingesprengt ist. Ohne jede Überschrift, ohne Kolumnentitel, ohne eigentlichen Anfang bietet es von Rörers Hand, teils sehr eilig und schwer entzifferbar, teils sehr ruhig und klar geschrieben Ausführungen, die für den an die besondere Art von Bibelprotokollen Gewöhnten ihren Protokollcharakter deutlich aufgeprägt tragen. Melanchthon als Debatteredner ist überdies an einigen Stellen in der üblichen Weise angemerkt. Im Inhaltsverzeichnis des Bandes wird ihr Umfang richtig angegeben:

„Annotationes breves in Epistolam ad Romanos
In Priorem ad Corinthios
In 3 priora capita in 2. ad Corinthios."

Dieser Umfang entspricht also genau dem, was das Nachwort zu L [3]) von der letzten Arbeit Luthers am Neuen Testament berichtet: „in der Epistel an die Römer, durchaus, des gleichen in der I. an die Korinther auch durchaus, und nachmals in der

1) S. oben S. 195.
2) Vgl. Reichert, Zwei neue Protokolle, a. a. O. S. 217.
3) S. oben S. 195.

2. bis auffs 4. Cap." sei geendert und gebessert worden, und dem, was Albrecht über die Ausdehnung der Oberschicht der Eintragungen in Nt ausgemacht hat: „sie beschränkt sich fast ganz auf den von Rörer im Nachwort zu L bezeichneten Bereich" [1]). Schon aus diesem Umstand dürfen wir schließen, daß dieses Protokoll und die Oberschicht in Nt zusammengehören; ferner, daß damit dem Protokoll eine große Bedeutsamkeit zukommt für die Entstehung letzter lutherscher Textformungen im Neuen Testament und anderseits, daß Bibel 1546 durch dieses Protokoll in ihrer Bedeutung noch stärker betont wird. Ein Teil der Eintragungen in Nt ist auch in der Oberschicht von Luthers Hand; sie sind für Bibel 1546 geschrieben, nach dem Druck der Bibel 1545 entstanden; zu der gleichen Zeit muß also auch das Protokoll geschrieben sein, d. h. muß die letzte Revisionstagung stattgefunden haben. Um die Echtheit der Veränderungen im Neuen Testament der Bibel 1546 ist der Streit so lange gegangen. Jetzt werden wir entscheiden: Nt weist von Luthers oder Rörers Hand geschriebene Eintragungen auf, die in Bibel 1546 zum ersten Male als Text oder Glosse erscheinen; es sind nicht — mit Reineccius [2]) zu reden — primae delineationes, die die ultimam Lutheri limam nicht gehabt, sondern durch das Protokoll und die hinter diesem stehende gewichtige Instanz einer mit Luther zusammen arbeitenden ganzen Revisionskommission bekommen sie das Vollgewicht letzter lutherscher Textgestaltungen; und diese vermittelt uns dann eben die Bibel 1546. Das ist ihr aus Nt und Protokoll sich begründender Wert als dritter Hauptbibel Luthers, wenn man 1534 [3]) als erste, Bibel 1541 — „auffs new zugericht"; d. h. mit dem hauptsächlichen Ertrag der Revision 1539 bis 1541 ausgestattet — als zweite Hauptbibel nimmt.

---

1) S. oben S. 209.

2) Vgl. a. a. O. S. 42 und 637. Albrecht a. a. O. S. 172.

3) Daß auch vor Herausgabe der ersten Lutherschen Vollbibel die Revisionskommission getagt hat, sagt uns Jenaer Handschrift Bos. q. 25a; vgl. Reichert, Die Bibelrevisionskommissionen a. a. O. S. 204 f.

IV.

Wir lassen nunmehr die Quellen selbst sprechen. Es liegt für diese gegenwärtige Aufgabe nicht daran, durch vollständige Vergleichung von Bibel 1545 und 1546 sämtliche Veränderungen in Bibel 1546 festzustellen und zu prüfen [1]). Uns soll sich ja hier der Wert und die Bedeutung der Bibel 1546 aus den neuen Quellen ergeben; deshalb wird es zweckmäßig sein, wenn wir an einer Anzahl Belegstellen zur Anschauung bringen, wie der Text der Bibel 1545 in den protokollierten Besprechungen der betreffenden Revisionssitzung seine Umformung erfährt, bis er handschriftlich in Nt dasteht; und wie er alsdann gedruckt erscheint in der Vollbibel [2]) 1546 und im Sonderabdruck des Neuen Testamentes von 1546. Unsere Beispiele bieten wir also nach folgendem Schema:

1) Diese Aufgabe wird der Variantenapparat der zukünftigen Textbibel in der Weimarer Ausgabe lösen.

2) Eine schöne Zusammenstellung von Belegstellen nur unter Berücksichtigung von Nt bietet Albrecht a. a. O. S. 178 ff. Einzelne davon werden auch hier wiederkehren, jedoch durch die Verbindung mit dem Protokoll beweiskräftiger wirken. — In „Zwei neue Protokolle" a. a. O. S. 222 ff. habe ich an ein paar sonderlich treffenden Beispielen gezeigt, wie man bei der Revision für 1546 auf die von 1541 wieder zurückgegriffen hat. Diese These kann hier außer Betracht bleiben; die betreffenden Beweisstücke werden zum Teil aber auch hier in der Gestalt des Protokolls für 1546 erscheinen. — Bei der Beschränkung auf die neuen Quellen übergehe ich hier auch das Alte Testament, wiewohl wir unsere These, wenn es noch nötig wäre, auch damit stützen könnten zu zeigen, wie manche Veränderungen, „die Bibel 1546 alten Testamentes" gegenüber 1545 aufweist, nicht willkürlich von Rörer eingetragen sind, sondern wie er darin auf echtes Luthergut zurückgreift, auf Eintragungen, die längst vorhanden waren in dem unserem Nt. entsprechenden Handexemplar alten Testaments (s. oben S. 203, s. z. B. Bibel 1545, 1 Mose 4, 1: ich habe den Man des HERRN: Bibel 1546, Ich habe den Man den HERRN. 1 Mose 21, 7. Wer dürfft von Abraham sagen: Wer dürfft das von Abraham sagen. Ezechiel 23, 24; Und werden über dich komen gerüst mit wagen und Reutern: Und werden über dich komen, gerüst mit wagen und Redern. Die Veränderungen, die hier L gegen Bibel 1545 hat, sind sämtlich gedeckt durch das Handexemplar alten Testaments, wo sie von Luthers oder Rörers Hand eingeschrieben stehen; also auch hier in L Originaltext Luthers, nicht, „eigenthätige" Veränderungen Rörers.

I. Bibel von 1545.

II. Protokoll Bos. q. 24u. III. Nt.

IV. Neuer Text Bibel 1546. V. Neuer Text N.T. 1546.

a) Römer 1, 16: die Juden furnemlich

Bos. q. 24u Bl. 29a.	Nt.
Erstlich: quia ipsius promissa benedictio Act. 13. [Apostelgesch. 13. 16.]	⟨furnehmlich⟩ 1): Erstlich r, Rörers Hand.
Bibel 1546: die Jüden erstlich.	N.T. 1546: die Jüden erstlich:

b) Römer 1, 17: die Gerechtigkeit, die für Gott gilt, welche kompt aus glauben in glauben,

Bos. q. 24u Bl. 29a	Nt.
⌈Justicia Dei⌉: die für im gilt, die er macht, wirckt, sed placet prior sententia. Kompt de fide in fidem, ex fide promissiones in fidem exhibiti Christi. Non volo, quod tantum Christiani crescamus ⌈in fide⌉. Vult dicere: ex fide istius praeteriti temporis in fidem praesentis et futuri, quia una fides ⌈patrum⌉ et nostra, illic promissiones nos exhibitiones, id est: Vult nos colligere in unam sententiam. Glossa in novo testamento: est personalis, sol Ecclesiastica sein. Omnes iustificati ab initio mundi usque ad finem fide, heri, hodie, Ebre. 13. [Hebr. 13, 8]. Nulla mutatio: fides	aus glauben in glauben handschriftlich unterstrichen, dazu r: Die Gott gibt. In Euangelio revelatur, wer der sey, qui iustus coram deo, non fit per operum legem, sed fidem, quae subinde crescit. Econtra revelatur e coelo, quod omnes homines impii et iniusti. hsr. Auf dem unteren Blattrande der folgenden Seite steht hsr: Aller Gottseligen von anfang bis zu ende der

1) Zur Erklärung der Zeichen und Abkürzungen sei bemerkt: Die in ⟨..⟩ stehenden Worte sind handschriftlich in Nt gestrichen. r = die betreffenden Worte stehen am Rande. rh = am Rande mit Einweisungszeichen. ⌈..⌉ = die so eingeklammerten Worte sind über die Zeile, ⌊..⌋ = die so eingeklammerten Worte sind unter die laufende Zeile geschrieben. hs = die Worte sind von Luthers Hand; hsr. = die Worte sind von Rörers Hand in Nt eingetragen. Vgl. Albrecht a. a. O. S. 176. — Die Mitteilungen aus dem Protokoll sind ja immer von Rörers Hand.

manet ut fundamentum populi dei: unam esse legem und was man drauff bawet.

welt werden durch [einerley] glauben gerecht. Denn Christus ist gestern heute und in ewigkeit.

Bibel 1546: die gerechtigkeit, die fur Gott gilt, welche kompt aus glauben in glauben.

Als neue Glosse wird gedruckt: (Aus glauben). Alle Gottselige von anfang bis zu ende der welt' werden durch einerley glauben gerecht, denn Christus ist gestern, heute und in ewigkeit.

Nt. 1546: Wörtlich wie nebenstehend Bibel 1546.

c) Römer 1, 18: Denn Gottes zorn vom Himel wird offenbart über alles gottloses wesen und ungerechtigkeit der Menschen, die die Warheit in ungerechtigkeit auffhalten.

Römer 1, 20: damit, das Gottes unsichtbares wesen, das ist, seine ewige Krafft und Gottheit, wird ersehen, so man des warnimpt, an den Wercken, nemlich, an der schepffung der welt.

Bos. q. 24u Bl. 29b.

Untugend morale, ceremoniale, tenue ungerechtigkeit, bosheit. Ich wolt gern totum cursum creaturae drin haben. Creatio: conditio et conservatio. Non solum initium creaturae, ad et conservationem complectitur. Creationem intelligimus, non ut de fabro, qui con-

Nt.

Über offenbart steht Scholion. <untugent>: ungerechtigkeit; in <untugend>: in ungerechtigkeit und r + Si etiam aliquid de Deo novunt, So thuns doch nicht darnach[1]).

1) Schon die Bibel 1541 bringt den neuen Text ungerechtigkeit: dazu als neue Glosse (offenbart). Es wird vom Himel offenbart, (sonst wuste alle Welt davon nichts) das kein Mensch from sey fur Gott, sondern alle sampt, Gottlos, sunder, ungerecht, das ist, Kinder des Zorns. Ut infra Cap. 3. Non est iustus etc. Und wenn sie schon von Gott etwas wissen oder hören sind sie doch so böse, das sie jm weder dancken noch dienen. Daher sie auch müssen zur straffe in allerley Laster fallen etc. — So wird also das, was zu V. 18 in Nt geschrieben steht, schon bei Gelegenheit der Revision des neuen Testaments für Bibel 1541 eingetragen worden sein. Das Protokoll von 1541 (Bos. q. 24c Bl. 209a) bietet an der betreffenden Stelle keinen Verhandlungsbericht. Nt muß an dieser Stelle, wie manchmal, das Protokoll

fecta domo abit. Requievit 7. die, sed totum mundum ab initio usque ad finem. Mose macht uns irr mit dem sabbato. Schepffung sol heissen: die welt gantz geschaffen, vom anfang bis zum ende. Der gantz welt laufft, Conditionem et totum ordinem rerum, conservationem specierum. Schepffung erhaltung der schonen ordenung. Man siehet, quod tyranni non habent gluck, boni conservantur. Complectitur omnia argumenta, quae probant esse deum. A mundo condito, toto illo spectaculo mundi conditi operibus, wie ers so wunderlich regirt. Er regirt ab initio usque ad finem. Das sihet man fur augen, das ein Gott da sein mus. Quia nos movemur et convincimur his operibus, quae sunt in spectaculo conditi mundi. Ipse est invisibilis, sed. An der Welt, intelligitur totu machina etc. verfinstert, verblendet. Ctisis: opus conditum [res, moles condita] was er thut. Sumus Poiema dei.

hsr.
[V. 20] seine ewige ⟨Krafft⟩ und Gottheit, wird ersehen, ⟨so man des warnimpt, an den wercken, nemlich, an der Schepffung der welt⟩: seine ewige allmechtigkeit [hsr] und Gottheit wird ersehen, Denn man mus es mercken an den wercken, Die er thut, an der welt, die er geschaffen hat. hsr.

Bibel 1546: [V.18.] ungerechtigkeit in ungerechtigkeit
[V. 20.] seine ewige allmechtigkeit und und Gottheit, wird ersehen, denn man mus es mercken an den wercken, die er thut an der Welt, die er geschaffen hat.

NT. 1546: Wörtlich wie nebenstehend bei Bibel 1546.

d) Römer 5, 12 und 15: die weil sie alle gesündiget haben. durch Jhesum Christ, der der einige Mensch in gnaden war.

Bos. q. 24u Bl. 20b.

Die weil sie alle Sunder |sind|, ist ut supra 3. Sind alle Sunder. Complectitur etiam puros vel sundig, rei

Nt.

⟨gesündiget haben⟩: sunder sind rh. hs. rot unterstrichen.

ersetzen. Vgl. Reichert, Zwei neue Protokolle a. a. O. S. 222 ff.

et damnati. Peccatum originale ſPhilippus Melanchthon⌉ dixit Erasmus esse commentum Augustini. Ubi non lex, ibi nec ſtransgressio⌉. omnino generalis sententia. Ubicunque non lex, ibi non imputatio peccati, non loquitur de aliquo tempore. Unus homo Christus est in gratia, sub omnibus exemptus peccatis. [Nos propter ipsum⌉ et hoc ipsum ex gratia dei. So habens vor wollen geben. Es ist kurtz und doch gewaltig geredt. Vult dicere: gratificavit nos in dilecto. Es hilfft uns nicht, quam unicus Christus. ʻNos omnes de plenitudine eius ſaccepimus⌉ gratiamʼ etc. [Joh. 1, 16.] Hoc vult hic quoque dicere, Johannis 1 durch die gnade. Graciam pro gracia. Originale peccatum diligenter tractavit, et repetit etc. Magni nominis umbra.

<Jhesum Christ, der der einige Mensch, in gnaden war>: die gnade des einigen menschen Jhesu Christi. Joh. 1. gratiam pro gratia. r. hs. rot unterstrichen.

Bibel 1546: die weil sie alle Sünder sind.

[V. 15 durch die gnade des einigen Menschen Jesu Christi. Am Rande: Gnade. Joh. 1.

NT. 1546: Wörtlich wie Bibel 1546.

[V. 15.] Wörtlich wie Bibel 1546; am Rande aber nur Joh. 1.

e) Römer 7, 5: da waren die sündlichen Lüste.

Bos. q. 24u Bl. 31.a

Non loquitur de concupiscentiis, sed de omni genere diffidentiarum, vexationum, quas lex excitat. luſt: statim cogitamus weiber luſt, idolatriarum, dubitorum consiliorum, deliberationum maximarum, furor peccati, patemata: atrox vocabulum, semper in malum, wüten, wallen der ſunde, loquitur de rebellione ſdiffidentia⌉ excitata per legem.

Nt.

da war<en die sündlichen Lüste>: da war das wüeten der sünde † rh hs. rot unterstrichen.

Bibel 1546: das wüten der Sünde.	N. T. 1546: das wüten der sünde.

f. Römer 8, 26: der Geist selbs vertrit uns aufs beste, mit unaussprechlichem seufftzen.

Bos. q. 24u Bl. 36b.	Nt.
mechtiglich, gewaltiglich, mit eim großen ernst. i. e. lex et peccatum accusat, gratia [et spiritus] exuberat. Veniente [peccato et] lege et accusante da ist nur gut spiritus sanctus. Sanguis Christi praeponderat multis, imo omnibus peccatis.	<mechtiglich>: <aufs beste hs.> gewaltiglich hsr.

Bibel 1546: der Geist selbs vertrit uns gewaltiglich.	N. T. 1546: Ebenso.

g) Römer 11, 29: Gottes gaben und beruffung, mögen jn nicht gerewen [1]).

Bos. q. 24u Bl. 37b.	Nt.
Unser HERR wird sich nicht lassen endern um unsern willen, wie wirs gern wolten. Was er schenckt, das bleibt, non recantat. Man darff nicht warten, das ers anders mache. Misit filium, ordinavit sacerdotem, quem nos audiremus, vocavit nos per eum ad regnum celorum. wers anders macht, der feilet, wird nicht anders aus. Was Gott ein mal gibt und berufft, das endert er nicht. Es dencke nur Niemand, das Gott anders machen werde. Gott hat sein Son gesand, und uns beruffen, dabey wil ers lassen bleiben, das und kein anders, das Euangelium lassen predigen. Wer nicht wil horen, der lasse es, da wird nicht anders aus, da hin laut die Epistola ad Ebraeos. Non relinquitur hostia.	<mügen jn nicht gerewen>: lassen sich nicht endern. hsr. Die alte Glosse ist gestrichen: <(Gerewen)>. Das ist, sie sind unwandelbar, und er endert sie nicht.>

1) Vgl. Bertram a. a. O. S. 349.

Ein iglicher wil ein eigens haben: Iudaei, Arius, Mahometistae, Papistae Er schickt seinen Son, hunc nobis commendat Doctorem «Hunc audite». Er wil niemand kein anders machen.	
Bibel 1546: lassen sich nicht endern. Neue Glosse: Gott hat uns sein Son geschenckt, und durchs Euangelium beruffen, wer den nich wil hören, dem wird er nichts eigens oder sonderlichs machen dahin laut die Epistel an die Ebre. 6. 10. Cap.	N. T. 1546: Ebenso.

h) Römer 12, 8: Regieret jemand, so sei er sorgfeltig. Ubet jemand Barmhertzigkeit, so thu ers mit lust.

Bos. q. 24u Bl. 38a.	Nt.
Mit gutem willen, nicht aus rachgier.	⟨sorgfeltig⟩: vleissig hsr. ⟨lust⟩: gutem willen hsr.
Bibel 1546: vleissig mit gutem willen.	N. T. 1546: Ebenso.

i) 1. Korinther 3, 9: Denn wir sind Gottes gehülffen.

Bos. q. 24u Bl. 33a.	Nt.
Gehülffen: propter ministerium. Er ist der rechte erbeiter, nos, die des Herrn gescheft treiben. Nos thun auch etwas gerings zur sachen. Paulus wil gleichwol herrlich preisen ministerium. Nos tantum vasa testacea.	⟨gehülffen⟩: Miterbeiter r. hsr.
Bibel 1546: Gottes miterbeiter.	N. T. 1546: Ebenso.

k) 1. Korinther 13, 4 ff.[1]: die liebe treibt nicht mutwillen, sie blehet sich nicht.

[V. 5.] sie stellet sich nicht ungeberdig, sie süchet nicht das jre, sie lesset sich nicht erbittern, sie tracht nicht nach schaden,

1) Vgl. Albrecht a. a. O. S. 184 f. und das Faksimile dieser Stelle ebendort S. 208; Reichert, Zwei neue Protokolle, a. a. O. S. 227 ff.

[V. 6.] sie frewet sich nicht der ungerechtigkeit, sie frewet sich aber der warheit,
[V. 7.] sie gleubet alles
[V. 8.] Die Liebe wird nicht müde, Es müssen auffhören die Weissagungen, und auffhören die Sprachen, und das Erkentnis wird auch auffhören.

Bos. q. 24[u] Bl. 34[b].

Blehen: est ornatus, meffen, auffblasen, necessariae rei.
ungeberdig, scheuslich thun. ⌈stellet sich nicht⌉. Herzog Georg. er siehet, wie der Teufel, stellet sich, als wolt er aus der haud faren, wirfft die hende hin und wider. Non est cupida nocendi. Wenn sich einer kutzel, wens den bonis ubel gehet. ⌈frewet sich nicht⌉ hat ein lust dran. wenn das ubel geschicht ⌈iniusticia⌉. das er begert, lachens in die faust, wens anders ⌈ubel⌉. Sic: Sie lachet in die faust ⌈frewet sich noch⌉, wen ⌈dem fromen⌉ gewalt und unrecht geschicht: Severi Epi κερεκακος, grecum. Omnes mutationes excitant homines ⌈ita tantum Paulus excitatus.⌉ Iusticiarii opera sunt gemina viperarum, Locusta, cancer habet ⌈Aristoteles⌉ arma contra viperam. Suffocat ei collum mit den scheren. Sic oportuit te unum incedere. Sie frewet. Grosse weisheit in hoc capite. Prophetae sunt optimi commentarii, loquitur Paulus, ut sapiens vir considerans totum mundum. ⌈Nos legimus, ut scholae magistri autorem aliquem⌉ Ich habe lust da zu, das die fromen recht behalten, Wenns aber den fromen recht geschicht, frewet sie sich mit den, die recht behalten, fiat pax et veritas Ezechiel. das nur recht zugehe ⌈me

Nt.

[V. 4.] [1])

]V. 5.] [2])

[V. 5.] Sie frewet sich nicht ⟨der ungerechtigkeit⟩, sie frewet sich aber ⟨der warheit⟩: Sie frewet sich nit + wens unrecht zugehet [hsr.] sie frewet sich aber + wenns recht zugehet [rh. hsr.] Dazu r. hsr. + Scholion. Sie lachet nicht in die faust, wen⟨s⟩ dem fromen gewalt und unrecht geschieht, wie Simei that ⟨David⟩, da David fur Absalom flohe.

---

1) Was Nt zu V. 4 bietet, gehört nicht hierher, sondern zur Revision für Bibel 1541.

2) Von V. 5 gilt das gleiche wie von V. 4, s. Anm. 1.

veniente] frewet sich uber dem, das recht ist. Die fromen Leute sind hertzlich fro gewest, da David wider kam.

müde: manet in eternum, ut infra non vincitur aliorum prius malicia. Erasmus in hac vita semper aliquid habet quod agat. Excellentiorem [initio dixit] viam monstrabo. Loquitur de re, quae post hanc vitam durabit Interim dum non habemus fidem, quae est emplastrum, dilectio [diligere] dei super omnia, non fit in hac vita, hat kein ende, verlisscht nicht, Intensive in longitudinem, extensive in latitudinem, non excidit etiam in futura vita.

[V 7.] ⟨glaubet⟩: [vertrawet] hsr.

[V. 8.] Die Liebe ⟨wird nicht müde⟩, ⟨so doch⟩ die Weissagungen ⟨aufhören werden⟩, und die Sprachen auffhören ⟨werden⟩, und das Erkenntnis auffhören ⟨wird⟩: Die Liebe höret nimer mher auff, so doch. Es mussen auffhoren maneat textus ut prius die Weissagungen und die Sprachen auffhören, und das Erkenntnis wird auch auffhören. hsr. Die alte Glosse (Nicht müde) ist gestrichen; daneben und darunter: wird nicht anders, und leiden. Man thar, was man wolle. So leidet sie es und thut nicht anders.

Bibel 1546: Die liebe treibt nicht mutwillen, sie blehet sich nicht.

[V. 5.] sie stellet sich nicht ungeberdig, sie süchet nicht das jre, sie lesset sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach schaden.

[V. 6.] sie frewet sich nicht wens unrecht zugehet, sie frewet sich aber wens recht zugehet. Neue Glosse: (Unrecht) Sie lachet nicht in die faust wenn den fromen gewalt und unrecht geschicht, wie Simei that, da David fur Absalom flohe.

[V. 7.] sie vertrawt alleses.

[V. 8.] Die liebe höret nimermehr

N. T. 1546. Bis auf geringe orthographische Abweichungen wörtlich wie nebenstehend in Bibel 1546.

auff, So doch die Weissagungen auffhören werden, und die Sprachen auffhören werden, und das Erkentnis auffhören wird.

1) 2. Korinther 2, 17: Denn wir sind nicht, wie etlicher viel, die das wort Gottes verfelschen.
Glosse: (Verfelschen) Umb des Bauchs und Geitzs willen, wie ein Kretzmer den wein felschet.

Bos. q. 24u Bl. 36a.	Nt.
cauponantes, die ein iarmarckt draus machen, die questum et mercaturam ex verbo machen. Ziehens und deutens, wo sie hin wollen, das sie quaestus draus machen, Babst [Eisleben] sic tractant verbum, das mus inen dienen ad honorem, gloriam, lucrum. Caupo, qui [emit], ut vendat et quaestum accipiat, [Rem], quae est officii, convertit in questum. [Wie die Sonnenkremer] Knapsecke: betriegen die Leute umb ehre und geitzes.	⟨das⟩ wort Gottes: mit [r. hsr.] Gottes wort [durch Linie umgestellt]. ⟨felschen⟩: ⟨ver⟩ kremerey treiben rh. hs. Dazu am unteren Blattrande: 1. Timo. 6. existimant pietatem esse questum.
Bibel 1546: die mit Gottes wort kremerey treiben. Glosse: Ziehens und deutens wo sie hin wollen umb jres Bauchs und geitzs willen.	N. T. 1546: die mit Gottes wort kremerey treiben. Die Glosse fehlt ganz.

V.

Bevor wir aus dieser kleinen Auswahl von Belegstellen aus den neuen Quellen die Folgerungen für die Bestimmung des Wertes und der Bedeutung von Bibel 1546 ziehen, wollen wir zunächst die letzte Arbeit Luthers am Neuen Testament der Zeit nach festlegen.

Die Bibel 1545 ist am 2. März 1545 versendungsfähig [1]). Über ein Jahr hat ihr Druck gedauert [2]). Das Neue Testament

1) Vgl. Buchwald, Archiv, a. a. O. Nr. 789; Reichert, Zwei neue Protokolle, a. a. O. S. 201.

2) Vgl. das nähere oben S. 194 ff.

darin scheint zuerst gedruckt zu sein, denn am Ende der Offenbarung Johannis steht als Druckjahr 1544 angegeben. So wird also das Neue Testament der Bibel 1545 im Frühjahr und zeitigen Sommer 1544 unter der Presse gewesen sein. Die wichtige letzte Revision des Neuen Testamentes hatte zu dieser Zeit noch nicht stattgefunden, sonst müßte man deren Spuren am Text des Neuen Testamentes erkennen.

Die Bibel 1546 ist nicht lange nach Luthers Tode herausgekommen [1]). Nehmen wir, wie bei der Ausgabe 1545, wieder mindestens ein Jahr Druckzeit als notwendig an, so kommen wir fast auf Anfang 1545 als Zeit des Druckbeginns für L zurück. Den also mindestens hat Luther noch erlebt; und Rörer konnte sich bei der Korrektur von L immer wieder an Luther wenden. Davon scheint auch Christoph Walther [2]) eine gewisse Erinnerung behalten zu haben. 1564 [3]) sagt er bezüglich der nach 1540 von Luther bis kurz vor seinem Tode im Neuen Testament gemachten Verbesserungen: „Und ist solchs wol noch bey seinem leben angefangen hinein zu drücken, aber nach seinem seligen abschied von dieser welt im Druck ausgangen, wie denn obgemelter Magister G. Rörer klerlich anzeiget“ — bezieht sich natürlich auf die Postfatio zu L (s. o. S. 195). — Ganz unvollziehbar übrigens auch von hier aus der Gedanke, daß Rörer sozusagen unter den Augen des noch lebenden Luther die Bibel L verfälscht haben sollte, indem er irgend etwas korrigierend hineinbrachte, bei dem ihm Luthers Zustimmung zweifelhaft gewesen wäre.

Mithin zwischen Druckende des Neuen Testamentes der Bibel 1545 — also Sommer 1544 — und Druckbeginn der Bibel L — also Anfang 1545 — hat die letzte Revision des Neuen

1) Das oben mitgeteilte Nachwort zum Neuen Testament 1546 (s. oben S. 196) bezieht sich schon auf das Nachwort zu L. Dieses Neue Testament ist aber Ende August 1546 vollendet worden (vgl. Albrecht a. a. O. S. 192; Vogt, Briefwechsel Bugenhagens, S. 363; 370; Bertram a. a. O. S. 558); also liegt der Abschluß von L auch schon einige Zeit zurück.

2) S. oben S. 197.

3) Von der Biblia und Vorrede zu Jhena gedruckt. Wittenberg 1564; Bl. A. 3b. S. oben S. 197.

Testamentes Luther und seine Freunde beschäftigt. Nun vermögen wir aber aus der Handschrift Bos. q. 24ᵘ selbst den Schlußtermin der Revision etwas zurück zu schieben und genauer festzulegen.

Aus irgendwelchen Gründen hat Rörer an der Sitzung nicht teilgenommen, in welcher Römer 8 bis 12 zur Verhandlung stand, oder er hatte sein gewöhnliches Protokollheft nicht zur Hand und schrieb auf ein fliegendes Blatt, oder ein anderer hatte für ihn die Besprechungen notiert. Alle diese Möglichkeiten stehen offen und für alle gibt es Analoga in Rörers Tätigkeit [1]). Jedenfalls fehlen zunächst im Protokoll Berichte zu Römer 8 bis 12. Aber nachträglich hat Rörer diese Lücke geschlossen. Nach dem Schlußkapitel des Protokolls — 2. Korinther 3 — bringt Rörer in sauberer Reinschrift den Verhandlungsbericht zu Römer 8 bis 12 nach und gibt als Datum dieser Reinschrift selber den „19. decembris 44" an (Bos. q. 24ᵘ Bl. 37ᵃ bei Römer 10). So waren also die Verhandlungen im Dezember 1544 abgeschlossen; denn die Reinschrift zu Römer 8 ff. steht hinter dem normalen Schluß des ganzen Protokolls.

Spätsommer und Herbst 1544 dürfte Luther zu der letzten Arbeit am Neuen Testament geschritten sein, die sich so wesentlich in der Bibel und im Neuen Testament 1546 auswirkt und deren hohen Wert bestimmt [2]).

Nunmehr ziehen wir einige wichtige Folgerungen aus unseren Beweisstellen. Wenn erst das ganze Material in Nt und in dem gegebenen ganzen Umfang aus Bos. q. 24ᵘ in der Weimarer Ausgabe Bibel Bd. 4 vorliegen wird, so daß die Einzelnachprüfung unserer Thesen an reicherem Stoff möglich ist, wird

1) Vgl. z. B. W. A. Bd. 41, XIV: Archiv für Reformationsgesch., 1915, Heft 4, S. 253, Anm. 2 und 7.

2) Warum Luther diese Revision nicht in dem geplanten Umfang (vgl. Rörers Postfatio zu L) zu Ende führt, wissen wir einstweilen nicht; der gesamte gleichzeitige Briefwechsel der Freunde schweigt sich über dieses wichtige Unternehmen merkwürdigerweise gänzlich aus. Aber allgemeine Gründe dafür lassen sich aus den Lebensumständen und Arbeitsverhältnissen des Reformators in seiner letzten Lebenszeit die Fülle beibringen. Vgl. Reichert, Zwei neue Protokolle, a. a. O. S. 231.

daran die Bedeutung von L noch klarer hervortreten. Unsere Behauptungen halten wir allerdings auch jetzt bereits für bewiesen:

1) Für die zweite Hauptbibel, 1541, hatte Luther auch das Neue Testament mit Hilfe einer Revisionskommission durchgearbeitet (s. o. S. 207 ff.). Nach seiner Warnung vor Nachdrucken in dieser Bibel 1541 hielt er diese Arbeit für letztgiltig: „... denn ich gedenke nicht so lange zu leben, daß ich die Biblia noch einmal möge überlauffen. Auch ob ich so lang leben müßte, bin ich doch nunmehr zu schwach zu solcher Erbeit". Dennoch fand er Kraft und Zeit, im Spätsommer und Herbst 1544 eine Revisionskommission für das Neue Testament zu leiten und durch sie fruchtbare Arbeit zu schaffen, wovon sein Handexemplar = Nt und das Rörersche Sitzungsprotokoll = Bos. q. 24ᵘ beredtes Zeugnis geben.

2) Diese beiden Revisionsurkunden gehören innerlich zusammen; sie entsprechen und ergänzen einander. Wichtigste neue Text- und Glossengestaltungen von Römer bis 2. Korinther 3 in Bibel und Neuem Testament 1546 finden wir in ihnen urkundlich vor der Drucklegung der Bibel 1546, bald in Nt allein [1]), bald im Protokoll allein, bald in inniger Verschmelzung und Zusammenwirkung miteinander, hier von Luthers eigener, dort, mit ihr aus den Verhältnissen heraus gleichwert zu achten, von Rörers Hand geschrieben. Das Nt dient zuerst in Luthers Händen ihm bei der Vorbereitung auf die Sitzung; er macht sich darin seine Textbesserungsentwürfe, gleichsam Leitmotive, die im Konzert der Stimmen in der Revisionskommission aufgenommen, durchgearbeitet, ausgeführt werden, bis sie in der klaren Coda fest und bestimmt dastehen. Bisweilen ist dieses Ziel schon auf den Blättern des Protokolls erreicht — es bietet hin und wieder druckreifen und tatsächlich gedruckten Text; ist also auch in gewisser, beschränkter Weise Druckereiexemplar für Rörer — meist aber erst in Nt, wohinein Luther und Rörer, wohl nach den Sitzungen, den druckfähigen Ertrag der Verhandlungen ver-

1) Dafür hat Albrecht a. a. O. S. 178 ff. den Spezialbeweis erbracht.

merkten; häufig unterstrich Luther den gewünschten neuen Text für Rörer mit roter Tinte. Also: das Protokoll die Unterstützung der Lutherschen Arbeit von Rörers Hand; das Nt die Unterstützung der Rörerschen Arbeit von (meist) Luthers Hand.

3) Die Quellenbeispiele zeigen, wie die Entstehung vieler so schwer verdächtigter Bibeländerungen von Römer bis 2. Korinther 3 in den Drucken von 1546 innerhalb des Lutherlebens vor sich geht, aus seiner Initiative entspringen, unter seinen Augen und Ohren ihre Formung erfahren; und Rörer ist dessen Zeuge als Protokollführer und dessen selbstverständlicher Vollstrecker als Luthers langjähriger Bibelgehilfe und Hans Luffts oberster Bibelkorrektor. Er durfte gar nicht anders handeln, als diesen bibelgestaltenden letzten Willen Luthers zu vollziehen in der ersten Bibel, die darnach zum Druck gelangte, und das war L. Sie erscheint bald nach Luthers Tode; entsteht also noch in in der Hauptsache aus Rörers sorgender Treue und unter Luthers, wenn auch nicht tätiger, so doch gewiß stiller Anteilnahme. Unsere Urkunden nehmen darum jeden Schatten von der verdächtigten integritas Rörers, sie entscheiden jenen leidigen Bibelstreit zugunsten Rörers und der Bibel 1546, sie geben uns das volle Recht, die Bibel 1546 als dritte Hauptbibel Luthers zu proklamieren, aus der wir unverfälschten, echten Lutherbibeltext an den gegen 1545 geänderten Stellen schöpfen. Bibel 1546 ist somit recht verstanden gar nicht eine Bibel *nach* Luthers Tode; sie tritt ihrer Bedeutung nach kraft der um sie bemühten Revisionskommission, also nach Luthers Willen, unmittelbar neben die beiden anderen Hauptbibeln, 1534 und 1541, deren Erscheinen auch von einer Revisionstagung, wenn auch in anderem Umfange, eingeleitet ist.

4) Die Bibel 1545 ist damit durchaus nicht entwertet; sie bildet ja die Hauptvorlage für L [1]) Aber L gebührt nun eine bevorzugte Sonderstellung:

a) Für die Kirchenhistorie wird sie unverdächtigt und mit ganzer Entschiedenheit einzuordnen sein in die Lutherschen Ori-

1) Albrecht a. a. O. S. 192, Anm. 1.

ginalbibeln, sie ist, nicht Bibel 1545, die authentische Lutherbibel letzter Hand.

b) Für die Textkritik der Lutherbibel wird sie fortan die letzte entscheidende Stimme beanspruchen müssen bei Entscheidungen über Echtheitsfragen des Lutherbibeltextes. Wo Bibel 1546 zumal im Neuen Testament Abweichungen gegen frühere Drucke aufweist, entscheiden wir nach L, dazu berechtigen und verpflichten uns unsere neuen Quellen, Nt und Protokoll Bos. q. 24^a.

c) Für die Praxis wird sie über kurz oder lang dazu nötigen, die Anschauung über den „Grundtext der Lutherischen Übersetzung" zu revidieren [1]). Wenn die Wissenschaft in der Weimarer Ausgabe erst abgeschlossen das Material über Luthers Mühen um die deutsche Bibel von 1517 bis 1546 mit der Darbietung aller Handexemplare und Protokolle sowie der kritischen Ausgabe der Textbibel vorgelegt haben wird, ist entweder für die deutschen Bibelgesellschaften oder für den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß die Zeit gekommen, in einer neuen Bibelrevision [2]) die Konsequenzen zu ziehen und dem deutschen Volke endlich seine Lutherbibel im Geist und Sinn Luthers zu schenken.

Das ist der Wert und die Bedeutung der Bibel 1546 [3]).

---

1) Albrecht a. a. O. S. 206 ff.

2) Vgl. Bornemanns Aufsatz in der „Christl chen Welt" vom 22. Oktober 1913.

3) Mit Albrechts außerordentlich reichem Aufsatz, mit meinen bisherigen oben genannten Studien und der hier vorliegenden Skizze sind freilich bei weitem die Probleme nicht erschöpft, zu denen uns diese neuen Quellen locken. Der Reichtum der Arbeit, die Luther ziemlich ein Menschenalter lang an diese Kaiserin unter den Fakultäten, wie er die Bibel nannte, wandte, wird aber allmählich in entsprechendem Reichtum der Treue und nachspürenden Sorgfalt erkannt und dargestellt werden, bis dann in hoffentlich absehbarer Zeit alle Bächlein und Nebenflüsse sich vereinigen in einer ersten, breit und tief hinströmenden Geschichte der deutschen Lutherbibel.

3.

Abt D. Karl Knoke
in Göttingen

Zur Geschichte der evangelischen Gesangbücher bis zu Luthers Tode

Es mag gestattet sein, an die Spitze dieser Arbeit das Ergebnis einer langjährigen Beschäftigung mit der ältesten hymnologischen Literatur, in welcher Kirchenlieder von Luther veröffentlicht sind, zu stellen. Es läßt sich dahin zusammenfassen: Bei den zu Luthers Lebzeiten erschienenen Sammlungen, welche jene Lieder enthalten, lassen sich in der Hauptsache zwei Reihen von literarischen Erscheinungen unterscheiden. Die eine dieser Reihen verdankt ihre Entstehung mehr oder weniger allein buchhändlerischer Spekulation, die andere dagegen nimmt ihren Ausgang von einer Sammlung von Liedern, bei deren Zusammenstellung für den Gebrauch im Gemeindegottesdienste und zwar zunächst in Wittenberg Luther selbst mittätig gewesen ist. Ein Teil derjenigen Bücher, welche zu der ersten Reihe gehören, ist durchgängig dadurch leicht von der anderen Reihe zu unterscheiden, daß diese Bücher an der Spitze ihres Titelblattes die Bezeichnung „Enchiridion" tragen, während die der letzteren durchweg

den Titel „Geistliche Lieder“ haben. Zwischen beiden Reihen tauchen noch einige andere hierher gehörende Liedersammlungen auf, die nicht mit jenen Stichwörtern markiert sind. Sie bilden Ausnahmen von jener Beobachtung und machen darum eine besondere Untersuchung nötig, die nicht hier, sondern an einer anderen Stelle erfolgen wird, worauf schon jetzt verwiesen werden mag. In der vorliegenden Arbeit stelle ich hauptsächlich nur diejenigen Liedersammlungen zusammen, welche in die beiden kurz bezeichneten Reihen gehören. Ich beginne mit denjenigen, welche als Enchiridien bekannt sind [1]).

I. Liedersammlungen mit der Bezeichnung Enchiridion an der Spitze ihres Titelblattes.

Bei der Bildung von Büchertiteln für Lehrbücher und für Sammelwerke verschiedenster Art wurde das Wort Enchiridion im 16. Jahrhundert oftmals gebraucht. In Anknüpfung an Augustins Enchiridion de fide, spe et caritate treffen wir auf Titel wie die folgenden: Melanchthon, Enchiridion elementorum puerilium 1523; Eck, Enchiridion locorum communium; Enchiridion christianae institutionis 1558. Nickel Schirlentz in Wittenberg nennt das Buch, in welchem Luthers Kleiner Katechismus abgedruckt ist, seit der zweiten oder dritten Buchausgabe Enchiridion, und seitdem wird der Katechismus selbst mit Vorliebe Enchiridion genannt. Andere Bücher weltlichen Inhaltes werden ebenfalls Enchiridien genannt. So gibt es ein

1) Beim Anführen der benutzten Bücher, die häufiger erwähnt werden, verwende ich folgende Abkürzungen: **Ol.** bedeutet: J. Ch. Olearius, Jubilierende Lieder-Freude. Arnstadt 1717. — **Ried.**, Nachr.: J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchen-, Bücher- und Gelehrten-Geschichte. Nürnberg 1768. — **Ried.**, Abh.: Derselbe, Abhandlung von Einführung des teutschen Gesanges. Nürnberg 1759. — **Schoeb.** I oder II: D. G. S[chöber], (Erster) Beytrag zur Lieder-Historie. Leipzig 1759, Zweiter Beytrag. Leipzig 1760. — **Wa.**: Phil. Wackernagel, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes. Frankfurt a. M. 1855. — **Wa.** Kl.: K. J. P. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied. Stuttgart 1841. — **Wa.** I: Phil. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I. Bd. Leipzig 1864. — **Z.**: Fr. Zelle, Das älteste lutherische Haus-Gesangbuch (Färbefaß-Enchiridion). Göttingen 1903.

Enchiridion artis grammatices von Joh. Sidelphus, ein Enchiridion Grammatices ex Chrysolora 1516; ein Enchiridion exceptionum forensium von Joh. Oldendorp; ein Enchiridion titulorum juris 1542; medicinae 1573; musicae mensuralis 1530; utriusque musicae practicae 1530; ferner ein Enchiridion precationum 1529 (wahrscheinlich von Major) und, was in dem Zusammenhange unserer Untersuchung besonders erwähnt werden mag, auch ein Enchiridion graeco-latinum hymnorum 1594.

Die Bezeichnung Enchiridion für bestimmte Gattungen von Büchern ist also im 16. Jahrhundert sehr beliebt. Sie wird von Verfassern für ihre Publikationen gewählt, vorwiegend gern aber auch von Buchhändlern für Erzeugnisse ihres Verlages. Das Letztere trifft nun auch bei der ersten Reihe von Liedersammlungen zu, mit denen wir uns zu beschäftigen haben. Die als Enchiridien bezeichneten Gesangbücher sind auf das Konto der Unternehmungen von Buchhändlern und Druckern zu setzen. Luther ist bei ihrer Herausgabe so gut wie gar nicht beteiligt gewesen. Schon J. B. Riederer hat das herausgefühlt. Er äußert einmal, in Wittenberg sei keine solche Sammlung mit dem Titel Enchiridion erschienen (vgl. Ried. Abh. S. 137). Darin irrt er freilich. Es ist eine Wittenberger Ausgabe 1526 auf uns gekommen, die den Namen Enchiridion trägt; wir beschreiben sie weiter unten unter Nr. XIV. Aber die Tatsache, daß eine solche Ausgabe in Wittenberg gedruckt ist, bildet keinen Beweis dafür, daß Luther bei ihr mitgewirkt hat. Auch diese Ausgabe ist auf den Unternehmungsgeist ihres Verlegers, wahrscheinlich war es Hans Lufft, zurückzuführen.

Doch gehen wir dazu über, die einzelnen Enchiridien, soweit wir sie noch besitzen, aufzuweisen und zu beschreiben.

Zuerst sind da mehrere Liedersammlungen mit dem Namen Enchiridion auf ihrem Titelblatte zu nennen, die in Erfurt ziemlich gleichzeitig erschienen sind und deswegen als die ältesten Erfurter Enchiridien bezeichnet werden können. Sie stammen einerseits aus der Druckerei von Matthäus Maler zum schwarzen Horn, anderseits aus der Offizin von Ludwig Trutebul zum

Färbefaß. Bevor wir uns über die Frage der Priorität dieser Erzeugnisse zweier verschiedener Druckereien in derselben Stadt aussprechen können, müssen wir uns zunächst mit ihnen selbst bekannt machen. Wir beginnen mit der Beschreibung der Enchiridien aus der zuerst genannten Druckerei. Von ihr müssen zwei verschiedene Ausgaben angefertigt sein, wenn die Nachrichten über ein zweites Malersches Enchiridion genau sind. Von der einen dieser Ausgaben liegen zuverlässige Angaben vor. Wir berichten über sie darum an erster Stelle. Sie hat den folgenden Titel:

I. Enchiridion | Oder eyn Handbuchlein, | eynem yetzlichen Christen fast nutzlich | bey sich zuhaben, zur stetter vbung | vnnd trachtung [1]) geystlicher ge- | senge, vnd Psalmen, Recht- | schaffen vnnd kunstlich | vertheutscht. | M.CCCCC.XXIIII. | C| Am ende dyses buchleins wyrstu fin- | den eyn Register | in welchē klerlich | angezeygt ist was vnd wie viell | Gesenge hierzu begriffen | findt. | C| Mit dyesen vnd der gleychen Gesenge | sollt mann byllich die inngenn (so) | iugendt aufferzyhen. | — Am Ende: Gedruckt zu Erffordt zcum Schwartzen | Hornn, bey der Kremer brucken. | M. D. xxiiij. Jar. — Ein Exemplar befand sich in der öffentlichen Bibliothek zu Straßburg, ist aber bei der Belagerung der Stadt 1870 verbrannt. Eine faksimilierte Nachbildung des Originals war glücklicherweise bereits 1848 von Karl Reinthaler herausgegeben, von der Exemplare in Berlin und Göttingen vorhanden sind. Zelle hat eine Nachbildung des Titelblattes aufgenommen (vgl. Z. S. 5. In dem Impressum ist irrtümlich „zum“ statt „zcum“ gedruckt). Vgl. auch Wa. S. 60. CLIX, wo abweichend hinter „trachtung“ ein Zeilenschluß vermerkt ist und in der vorletzten Zeile „iungen“ statt „inngenn“ gelesen wird.

Das Buch ist 3 Bogen stark, die mit A bis C gezählt sind. Auf der Rückseite des Titelblattes steht der Gruß: „Allen Christen sey Gnad, vn fryd von Got vnserm hern allezeyt, Amen“. Dann beginnt eine Vorrede mit den Worten: „Undter vilen miß-

1) Trachtung bedeutet Betrachtung, Erwägung. Vgl. Sanders, Deutsches Wörterbuch II, 1342.

breuchen bißher ... ist freylich im grundt der Warheyt dieser nicht der geringsten einer welchen vnser Tempel knecht vñ des teuffels Corales fur Gotts dienst hoch auff geputzt habenn". Hinter der Vorrede steht: „Folget zcum ersten die zehenn gebot Gottes auff den thon, In Gottes namen farenn wyr." Darunter steht die Melodie in Noten für das erste Lied — Das Gesangbuch enthält 26 Lieder. Eine I. Gruppe bilden 11 Lieder, welche von gleichzeitigen evangelischen Sängern gedichtet waren. Es sind die folgenden: (1) [1]) Dies sind die heiligen zehn Gebot [2]) (von Luther); (2) Nun freut euch, liebe Christen gemein (Luther); (3) Es ist das Heil uns kommen her (Speratus); (4) In Gott gelaub ich, daß er hat" (derselbe); (5) Hilf Gott, wie ist der Menschen Not (derselbe); (6) Mitten wir im Leben sind (ohne Angabe des Dichters Luther); (7) Gott sei gelobet und gebenedeiet (ebenso); (8) Gelobet seist du, Jesu Christ (ebenso); (9) Das apostolische Glaubensbekenntnis in einer von der jetzt gebräuchlichen abweichenden Form und mit Fortlassung des eingeklammerten Wortes „seinen (Sohn) und unsern einigen Herrn"; (10) Herr Christ, der einig Gottes Sohn (die Dichterin Elisabeth Creutzigerin ist nicht genannt); (11) Jesus Christus, unser Heiland, der von uns usw. Es handelt sich um Luthers Überarbeitung eines Liedes von Joh. Huß: Jesus Christus,

---

1) Im Original sind die Lieder nicht gezählt.

2) Die Strophen dieses Liedes schließen allemal mit dem Worte „Kyrioleys". Der Literarhistoriker G. E. Waldau bezeichnet diese Form des Wortes im Journal von und für Deutschland 1788, II. Semester S. 329 als „nonsensilalisch". Luther wendet sie jedoch nicht bloß bei diesem Liede, sondern auch bei anderen seiner Gesänge an, nämlich bei: „Mensch, willst du leben seliglich"; „Gelobet seist du, Jesus Christ" und „Nun bitten wir den heiligen Geist". In den ersten Strophen der beiden zuletzt genannten Lieder war diese Form schon im Mittelalter gebräuchlich und hatte sich durch sie beim Volke eingebürgert. Aus diesem Grunde wird sie Luther beibehalten haben. Er tat dies freilich nicht bei allen Liedern, vielmehr gebrauchte er die korrektere Form Kyrieleyson bei den Liedern: „Mitten wir im Leben sind" und „Gott sei gelobet und gebenedeiet"; in dem Liede: „Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwandt" wendet er zudem die längere Form Kyrieleison" an.

nostra salus. Daher die Überschrift hier: „Das Lied S. [1]) Johannes Hus gebessert".

Eine II. Gruppe enthält 7 versifizierte alttestamentliche Psalmen, nämlich: (12) Ps. 124: Wohl dem, der in Gottes Furcht stehet (ohne Angabe des Verfassers: Luther); (13) Ps. 11 nach der Zählung der Vulgata = 12 nach Luthers Übersetzung: Ach Gott vom Himmel sieh darein (wie 12); (14) Ps. 123 (= 124): Wo Gott der Herr nicht bei uns hält (ohne Angabe des Verfassers Justus Jonas); (15) Ps. 13 (= 14): Es spricht der Unweisen Mund wohl (der Dichter Luther ist nicht genannt); (16) Ps. 129 (= 130): Aus tiefer Not schrei ich zu dir: in der kürzeren Form mit den Versen: Es steht bei deiner Macht allein, die Sünden zu vergeben usw. Auch hier ist Luther nicht als Verfasser genannt; (17) Ps. 50 (= 51): Erbarm dich mein, o Herre Gott (der Dichter Erhart Hegenwalt ist nicht genannt); (18) Ps. 66 (= 67): Es wollt [2]) uns Gott genädig sein (ohne Nennung des Verfassers Luther).

Eine III. Gruppe bringt Lieder, denen ältere deutsche oder lateinische Hymnen zugrunde liegen. Es sind die folgenden: (19) Christ lag in Todes Banden, mit der Überschrift: Das lyed Christ ist erstandē Gebessert" (der Dichter Luther ist auch hier nicht genannt); (20) Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand (ohne Angabe des Dichters Luther). Die folgenden, ursprünglich lateinischen Hymnen sind mit der Bemerkung eingeleitet: Folgen die Hymnus, Vnd zcu dem Ersten, Veni creatur (so) spiritus, = (21) Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist (der Dichter Luther ist nicht genannt; (22) Veni sancte spiritus = Komm, heiliger Geist, Herre Gott (ebenso); (23) Veni redemptor gentium = Nu komm, der Heiden Heiland (ebenso); (24) A solis ortu = Christum wir sollen loben schon (ebenso).

Im Register ist als IV. Gruppe bezeichnet: „Folgen noch

---

1) Für S. findet sich in späteren evangelischen Liedersammlungen öfter auch Sanct. Diese Bezeichnung stammt von den Hussiten, die Hussens Todestag als dies natalis eines heiligen Märtyrers feierten.

2) Wollt ist Optativform, wie man noch heute sagt: „Wollte Gott".

hübsche Christliche lyeder", um anzudeuten, daß die beiden weitern Lieder nicht eigentlich zu den „geistlichen Gesängen und Psalmen" zu rechnen sind. Es handelt sich um die Lieder: (25) In Jesu Namen heben wir an [1]), dessen Dichter unbekannt ist; es ist hier überschrieben: „Eynn hubsch Lyed den weg vnser Seligkeyt betreffent", und (26) Ein neues Lied wir heben an, mit der Überschrift: „Eynn hubsch Lyed von denn zweyen Marterern [2]) Christi, zu Brussel von den Sophisten zcu Louen verbrandt. Martinus Luther", der hier also als Verfasser genannt ist.

Zu den meisten der 26 Lieder sind die Melodien (Einzelstimmen) in Noten hinzugefügt; sie fehlen jedoch bei (3), (5), (6), (7), (8), (9), (12), (14), (15), (16) und (18); bei (3), (5), (14) und (16) ist aber der „Thon" angegeben, nach dem sie gesungen werden können.

Überblickt man den Inhalt dieses Malerschen Enchiridions, so ergibt sich, daß die Lieder in ihm zu 4 Gruppen zusammengestellt sind. Ein irgendwie erkennbares Prinzip der Anordnung der Gruppen unter sich, oder auch der einzelnen Lieder in ihnen läßt sich nicht nachweisen. Im Anfang scheint die evangelische Rechtfertigungslehre die Reihenfolge zu bestimmen, wenn sich folgende Lieder aneinander reihen: Dies sind die heilgen zehn Gebot; Nun freut euch, lieben Christen gemein; Es ist das Heil uns kommen her und Mitten wir im Leben sind, wenn man in dem letzteren den Schwerpunkt in den Gebetsrufen findet: „Heiliger Herre Gott, ... laß uns nicht versinken, ... nicht verzagen ... nicht entfallen von des rechten Glaubens Trost". Der angedeutete Gedankengang würde sich dann fortsetzen in dem Liede: In Gott glaub ich. Dann aber würde der Faden abreißen, da folgende Lieder angereiht sind: das Abendmahlslied: Gott sei gelobet und gebenedeit, das Weihnachtslied: Gelobet seist du Jesus Christ, der Text des Apostolikums, das Gebet zu

1) Bl. Cvb 1. Zeile v. o. ist „sunde" trotz Wackernagels Einwendung Wa. S. 58 unter 10) die richtige Lesart. Vgl. Z. S. 124 zu Z. 4.

2) Gemeint sind die beiden Antwerpner Augustinermönche Heinrich Voes und Joh. Esch, die wegen ihres evangelischen Bekenntnisses am 1. Juli 1523 in Brüssel den Feuertod erlitten.

Christo: Herr Christ, du einig Gottes Sohn, das Meditationslied vor dem Genusse des heiligen Abendmahls: Jesus Christus, unser Heiland. — Auch in der Zusammenstellung der versifizierten Psalmen läßt sich ein bestimmtes Prinzip der Anordnung nicht erkennen. — In der Gruppe der Hymnen stehen zuerst zwei Osterlieder: „Christ lag in Todes Banden“ und „Jesus Christus, unser Heiland“, dann zwei Pfingstlieder: „Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist“ und „Komm, heiliger Geist, Herre Gott“. Daran reiht sich das Adventslied: „Nun komm, der Heiden Heiland“ und das Morgenlied: „Christum wir sollen loben schon“. — Wieder ganz ohne nachweisbaren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden stehen noch wie in einem Anhange die beiden Lieder: „In Jesus Namen heben wir an“ mit der Überschrift: „Den Weg unserer Seligkeit betreffend“ und das Lied von den beiden ersten evangelischen Märtyrern: „Ein neues Lied wir heben an“.

Zeigt sich schon in dieser Anordnung eine gewisse Prinziplosigkeit, so tritt sie auch in anderer Hinsicht hervor. Die Sammlung bringt zu 16 Liedern die Melodien in Notenschrift; bei 4 andern werden diese ohne Notenschrift angegeben, bei den übrigen 6 fehlen sie. Man hat den Eindruck, dem Herausgeber war es nicht möglich, für diese vor dem Abschluß seiner Edition entsprechende Melodien zu bekommen. Zu beachten ist ferner, daß in der Sammlung 17 Lieder von Luther stehen, aber nur zu zweien von ihnen ist sein Name gesetzt, nämlich zu 2 und zu 26; bei einem steht er unter, bei diesem über dem Liede. Von sonstigen Dichtern ist nur Speratus namhaft gemacht bei (3), (4) und (5). Andere Dichternamen kommen in dem Buche nicht vor.

Erwägt man diese Eigentümlichkeiten der Sammlung, so ergibt sich, daß ein systematisch arbeitender Redaktor bei ihr nicht mitgewirkt hat. Die planlose Zusammenstellung ist darum gewiß lediglich auf das Konto buchhändlerischen Unternehmens zurückzuführen. Daß sie von Luther veranlaßt sei, ist nicht anzunehmen. Warum hätte er zweimal seinen Namen als Verfasser der betreffenden beiden Lieder angeben, ihn 15 mal dagegen verschweigen sollen? Davon sehe ich ganz ab, daß man ihm solche Planlosigkeit in der Anordnung nicht zutrauen kann, wie sie uns

hier begegnet. In Wirklichkeit werden wir uns die Entstehung des Enchiridions so denken müssen, daß der Buchdrucker Maler mit findigem Instinkt die Zusammenstellung und Herausgabe deutscher evangelischer Lieder als ein Bedürfnis erkannt hatte, nachdem Luther in seiner Formula missae 1523 gesagt hatte: Cantica velim etiam nobis esse vernacula quam plurima, quae populus sub missa cantaret [1]) (Luthers Werke, Weimar. Bd. 12, S. 218). Er suchte nach solchen deutschen Liedern und nahm sie, wo er sie fand. Einige derselben waren bereits auf Flugblättern erschienen, und Maler konnte sie aus ihnen für seine Sammlung benutzen. Zu ihnen gehören die folgenden: „Nun freut euch, lieben Christen gmein“ Wa. S. 49. CXXVIII und S. 56 CLVIII), „Es wolt uns Gott genädig sein“ (ib. CLVIII und im Anfang der Übersetzung von Luthers Formula missae durch Speratus ib. S. 50. CXXXII), „Aus tiefer Not“ (ib. CXXXIII) und „Gelobet seist du“ (ib. S. 57 CLN). Andere Lieder hatte sich Maler wahrscheinlich aus Wittenberg zu verschaffen gewußt. Dort hatte Luther mit dem sächsischen Gesangmeister Joh. Walther zusammen an der Vertonung und Harmonisierung einer Reihe von Kirchenliedern gearbeitet, wovon noch im II. Teile dieser Untersuchung die Rede sein wird. Texte und Melodien wanderten dann zur Einübung in die Schule. Dort wurden Abschriften von ihnen genommen. Solche wußte sich Maler aus der Hand der Schüler zu verschaffen und benutzte sie für seine Sammlung so, wie sie ihm zugänglich geworden waren. Gewiß zutreffend vermutet Zelle (Z. S. 4), die fraglichen Texte seien von den Schülern nach Diktat niedergeschrieben, die Noten dagegen nach Maßgabe der Vorlage, die auf der Schultafel fixiert worden, wodurch es sich erkläre, daß die letzteren im allgemeinen korrekter gedruckt seien, als die Texte.

So also dürften sich der Inhalt des Malerschen Enchiridions, Text- und Melodiengehalt der einzelnen Lieder und die wenig befriedigende Anordnung des Buches erklären. Dagegen tut man,

1) Luther wünschte danach zunächst Lieder zu haben, die während der Abendmahlsfeier — das bedeutet missa — von der Gemeinde gesungen werden sollten. Vgl. Rieb., Abh. S. 98.

wie ich glaube, Justus Jonas Unrecht, wenn man ihn als mitwirkend oder vielleicht gar bestimmend für die Zusammenstellung der Lieder sich denkt. Diese Meinung vertritt z. B. Zelle (Z. S. 3 f.), wenn er sagt: „Es scheint, als ob Luther damit (nämlich mit der Herausgabe dieser Lieder) seinen Freund Justus Jonas beauftragt hat, den er im Juli 1524 nach Erfurt schickte ... Jonas benutzte diese Gelegenheit, sein Lied „Wo Gott der Herr" bekannt zu machen. Schon die willkürliche Stellung des Liedes zwischen die Lieder Nr. 13 und 15 läßt das unwahrscheinlich erscheinen. Gewiß hat hier J. B. Riederer (vgl. Ried. Nachr. III S. 220) das Richtigere vermutet, wenn er sagt: „Man sieht es denen bisher bekannten Büchlein von 1524 nur allzu deutlich an, daß sie on Veranstaltung und Vorwissen Luthers ... blos von den Buchdruckern, nach Masgebung der einzelnen Stücke, die ihnen zu Handen gekommen, zusammen getragen worden". Troß dieses vermutlichen Sachverhaltes erscheint es nicht nur möglich, sondern ist sehr wahrscheinlich, daß Justus Jonas bei seiner Anwesenheit in Erfurt auf Ersuchen Malers die treffliche Vorrede zu dessen Enchiridion geschrieben hat, deren Anfang bereits oben S. 231 f. mitgeteilt ist. Daß Gelehrte derartige Bücher, auch wenn sie bei ihrer Abfassung nicht mitgewirkt hatten, mit einem Geleitwort auf dem Büchermarkte einführten, geschah ja nicht selten in jener Zeit.

Besonders beachtenswert aus jener Vorrede sind die folgenden Worte, welche auf den Zweck der Sammlung hinweisen, für den sie zusammengestellt ist: „Solche Mißbräuche zu bessern, wird christlicher Ordnung nach an vielen Orten [1]) ordentlich vorgenommen, deutsche geistliche Gesänge und Psalmen zu singen, auf daß auch einmal der gemeine christliche Haufe mit der Zeit möge lernen verstehen, was man handelt unter der Gemeine (= im Gottesdienste) im Singen und Lesen. Und zum andern, daß auch fortan das Bienengeschwärm in den Tempeln ein Ende nehme, sind in diesem Büchlein etliche gemeine und fast wohlgegründete Lieder, in der heiligen Schrift verfaßt, welche ein

1) So geschah es damals u. a. auch in Wittenberg.

jeglicher Christ billig bei sich haben soll und tragen zu steter Übung, in welcher auch die Kinder mit der Zeit auferzogen und unterwiesen mögen werden". Diese Worte der Vorrede sind von Maler fast wörtlich in das Titelblatt gestellt worden. Aus alledem geht hervor, daß unser Enchiridion keinerlei offizielles, etwa von Luther direkt oder indirekt autorisiertes Gepräge hat, sondern lediglich privaten Charakter trägt. Es entstammt einem buchhändlerischen Unternehmen, welches zunächst der häuslichen Andacht einzelner dienen und durch seinen Gebrauch, namentlich auch im Kreise der Jugend, eine verständnisvolle Teilnahme an den Gemeindegottesdiensten vorbereiten sollte, in welchem deutsche geistliche Lieder mehr und mehr gesungen wurden. —

Das Malersche Enchiridion I ist 1524 erschienen. In eine um ein Jahr frühere Zeit würden wir versetzt, wenn wir eine Nachricht als zutreffend anerkennen müßten, die wir bei dem Literarhistoriker J. B. Riederer finden (vgl. Ried. Nachr. 3. Bd. S. 208 f.). Er teilt den folgenden Titel eines ihm vorliegenden Buches mit:

I[a]. Enchiridion Oder eyn Handbüchlein, eynem yczlichen Christen fast nutzlich bey sich zu haben, zur stetter vbung vnnd trachtung geystlicher gesenge, vnd Psalmen, Rechtschaffen vnd kunstlich, verteutscht. M.CCCCC Xiiij .... Am Ende: Gedruckt zu Erffordt, zum Schwartzen Hornn, bey der Kremer bruckenn. M. D. xxiij. Jar.

Wackernagel weist (Wa. S. 61 f. CLX) ebenfalls auf diesen Titel hin, gibt aber als Druckjahr M. D. xxiiij an und meint, das Buch scheine ganz mit dem bei ihm unter Nr. CLIX (nach unserer Zählung also unter I) beschriebenen Gesangbuche übereinzustimmen. G. W. Panzer, Annalen der älteren deutschen Literatur. 2. Bd. Nürnberg 1805, S. 252 f. Nr. 215 q druckt den Titel nach Riederer mit einigen Ungenauigkeiten ab; er hat z. B. „yezlichen" statt „yczlichen", „steter" statt „stetter" u. a. Auch er sieht sich nicht veranlaßt, zu der Zahl 1523 des Impressum eine Bemerkung zu machen. Seine Annalen besitzen darum nur sekundäre Bedeutung. Sind die Angaben von Riederer richtig, woran bei seiner sonstigen Genauigkeit bis auf die

Jahreszahl 1523 wohl nicht zu zweifeln ist, so muß es sich in der Tat um eine andere Ausgabe des Enchiridions aus der Malerschen Druckerei handeln als um die unter I aufgeführte. Denn 1) weicht der Titel, dessen Zeilenabteilung Riederer nicht angegeben hat, so daß beide Ausgaben nach dieser Seite nicht mit einander verglichen werden können, in zwei Worten von einander ab: I hat „Handbuchlein", Ia dagegen: „Handbüchlein"; I „yetzlichen", Ia „yclichen". 2) Die Zählung der Bogen ist in beiden Ausgaben eine andere: I zählt 3 ganze Bogen A bis C, Ia dagegen 6 halbe Bogen A bis F. 3) Das Impressum hat in I 1524, in Ia dagegen 1523. Das Letztere muß aber ein Druckversehen sein, das wir wahrscheinlich nicht auf das Konto von Maler, sondern auf dasjenige von dem sonst so sorgfältigen Riederer zu schreiben haben. Mir scheint dies mit Bestimmtheit aus Folgendem hervorzugehen: Riederer knüpft an seine Mitteilung über das von ihm neu entdeckte Buch Ia einige Bemerkungen über Unterschiede zwischen dieser Ausgabe des Enchiridions und des bei Trutebul 1524 erschienenen (Nr. III vgl. unten) — die Ausgabe, die wir mit I bezeichnen, kannte er noch nicht —. Unter diesen Unterschieden bemerkt er aber die verschiedenen Datierungen 1523 und 1524 nicht. Zweifellos hätte er diese Differenz von schwerwiegender Bedeutung erwähnen müssen, wenn er in seiner Ausgabe 1523 gelesen hätte, wie wir bei ihm in seiner Mitteilung gedruckt finden. Da er darüber schweigt, so dürfen wir für gewiß annehmen, daß die von ihm beschriebene Enchiridionausgabe nicht schon von 1523, sondern erst von 1524 datiert war, und daß 1523 in seiner Anzeige ein Druckfehler sein wird. Wegen der größeren Anzahl von Lutherschen Liedern, die sie enthält, kann sie ohnedies nicht bereits 1523 erschienen sein.

Da unsere Kenntnis dieser Ausgabe sich wesentlich nur auf den Titel beschränkt, müssen wir von einer weiteren Berichterstattung über sie absehen. Auch Wackernagel unterläßt eine solche, und Zelle erwähnt diese Ausgabe überhaupt nicht. Kleinere Abweichungen zwischen Ia und III sind bei Riederer vermerkt, worauf verwiesen werden mag.

Wir wenden uns nunmehr der Untersuchung derjenigen Erfurter Enchiridien zu, die bei Trutebul erschienen sind. Das älteste von ihnen ist betitelt:

II. Eyn Enchiridion oder | Handbuchlein. eynem ytz=|lichen Christen fast nutzlich bey sich zuhaben, zur stetter vbung vnd | trachtung geystlicher gesenge | vnd Psalmen, Recht=|schaffen vnd kunst=|lich verteutscht. | M. CCCCC. XXiii .... — Mit dysen vnd der gleichen Gesenge soltt man bil=byllich (so) die yungen yugendt aufferzihen. — Am Ende: Gedruckt zu Erffurd, yn der Permenter|gassen, zum Ferbensaß. M. D. XXiiij. — Ein Exemplar dieses Enchiridion befand sich in der Kirchenbibliothek zu Goslar, ist dort aber nicht mehr vorhanden. Einen faksimilierten Abdruck gibt Zelle (S. 77—126).

Inhaltlich deckt sich dieses Enchiridion mehr oder weniger genau mit dem unter I genannten, von kleineren Varianten im Texte der Lieder, in der Orthographie, in einzelnen Überschriften u. dgl. mag abgesehen werden. Die Zusammenstellung zu den angegebenen Gruppen ist z. B. in II dieselbe wie in I usw. Bei der großen Ähnlichkeit zwischen den beiden Ausgaben kann man der Frage, wie diese zu erklären ist, nicht ausweichen. Wackernagel hält den Malerschen Druck für den späteren. Es geht das nicht nur daraus hervor, daß er diesen (vgl. Wa. S. 60 CLIX) dem Trutebulschen (vgl. Wa. 57 CLVII) nachstellt, sondern auch daraus, daß er diesen S. 61 als den ersten bezw. frühern bezeichnet. Zelle erklärt die Ähnlichkeit dagegen (S. 4) so: „Eine genaue Vergleichung (der beiden Ausgaben) ergibt, daß Jonas (den er sich als den Redaktor der Sammlung denkt) zwei von Schülern geschriebene Exemplare nach Erfurt mitgebracht hat, wahrscheinlich auf lose Blätter geschrieben, woraus sich die verschiedene Stellung der Lieder in der Reihenfolge ganz einfach erklärt.“ Er läßt also die beiden Ausgaben unabhängig von einander entstanden sein. Ich möchte dagegen annehmen, daß die Trutebulsche Ausgabe die Malersche als Vorlage für den Druck benutzt hat, also bis zu einem gewissen Grade als Nachdruck derselben angesehen werden muß. Als Anzeichen dafür können vielleicht die folgenden Anhaltspunkte dienen: Die

Überschrift zum Liede (2) (Nun freut euch, lieben Christen gemein) lautet in I: „Folget eyn hubsch Euangelisch lied, welchs man singt vor der Predig“; in II steht statt „Lied“ „gesang“; der mit „welchs“ beginnende Relativsatz fehlt aber; dafür steht hier weiter: ... „gesang yn melodei Frewt euch yhr frawen vnd yhr man, das Christ ist aufferstanden, so man auffs Osterfest zu syngñ pflegt, die noten darzu synd, vber dz Lied, Es yst dz heyl vns komen, angezeigt.“ Die Vermutung liegt nahe, daß Trutebul einen Mangel der Malerschen Ausgabe beseitigen will. Wenn in II das Lied: „Mitten wir im Leben sind“ gleich hinter (3): „Es ist das Heil uns kommen her“ gestellt ist, so macht sich da wohl das Bestreben geltend, nach dem Rechtfertigungsliede von Speratus sofort die Bitte: „Heiliger Herre Gott ... laß uns nicht versinken“ treten zu lassen, ehe dann die Lieder des Speratus vom Glauben und von der Besserung ([4] und [5] in I) gebracht werden. In der veränderten Reihenfolge der Lieder (16), (17) und (18) (Aus tiefer Not; Erbarm dich mein; Es wollt uns Gott genädig sein), die in II so auftreten: „Es wolt uns Gott genädig sein; Aus tiefer Not; Erbarm dich mein“, möchte man einen Versuch erblicken, dasjenige Lied voranzustellen, welches ein Gebet der ganzen Gemeinde enthält, und die beiden andern, welche Gebete des einzelnen aussprechen, folgen zu lassen. Auch die Veränderung in der Reihenfolge der Lieder (21), (22), (23), (24) (Komm, Gott Schöpfer; Komm, heiliger Geist, Herre Gott; Nu komm, der Heiden Heiland und Christum wir sollen loben schon), welche in II die folgende ist: Nun komm, der Heiden Heiland; Komm, heiliger Geist, Herre Gott; Christum wir sollen loben schon; Komm, Gott Schöpfer; scheint wenigstens zum Teil aus dem Bestreben sich zu erklären, das Adventslied: Nu komm usw. vor das erste Pfingstlied und das Weihnachtslied: Christum wir sollen usw. vor das zweite Pfingstlied zu stellen. Sind unsre Vermutungen zutreffend, so zeigt Trutebul ein größeres Interesse an überlegender Anordnung der Lieder als Maler. Das würde darauf schließen lassen, daß Trutebuls Ausgabe die spätere gewesen. Wenn Maler zu dem Liede: „Hilf Gott, wie ist der Menschen Not“ bemerkt, es sei

in dem „nehsten Thon" zu singen, so liegt hier vermutlich ein Versehen vor. Seine Vorlage bezog sich wohl auf eine Melodie zu einem Liede, das angereiht werden sollte und nach demselben Strophenbau wie jenes Lied gebildet war. Daß dies nicht das bei ihm folgende Lied „Mitten wir im Leben sind" sein konnte, liegt auf der Hand. Trutebul erkannte dieses Versehen und korrigierte die Überschrift: „zu singen in dem vorigen Thon". In der Tat hat das Lied: „Hilf Gott | wie ist der Menschen Not" denselben Strophenbau wie das Lied: „In Gott | gelaub ich, daß er hat (= hot)". Wenn Maler als letztes Lied die Ballade von dem Tode der beiden Märtyrer aus Flandern bringt, während Trutebul sie dem Liede: In Jesus Namen heben wir an, voranstellt, so zeigt jener darin ein richtigeres Empfinden als sein Konkurrent, denn jene Ballade kann doch nicht eigentlich zu den „geistlichen Liedern und Psalmen" gerechnet werden, die das Enchiridion enthalten sollte. Wurde es aufgenommen, so gehörte es sicherlich nicht an die zweitletzte, sondern an die letzte Stelle der Sammlung. Trutebul ließ dem Märtyrerliede vor dem andern wohl aus dem Grunde den Vortritt, weil es von Luther stammt, das Lied: „In Jesus Namen" dagegen unbekannten Ursprunges ist. Im übrigen scheint sich Trutebul nicht viel Zeit beim Drucke des Enchiridions genommen zu haben, sonst würde er gewiß den in die Augen fallenden Druckfehler auf dem Titelblatte „bil=byllich" (vgl. oben) beseitigt haben.

Bei unserer Vermutung über das Erscheinen von II nach I unter Benutzung, aber zugleich mit Korrekturen des Druckes I ist Zelles Annahme nicht nötig, wonach Justus Jonas zwei Manuskripte mit nach Erfurt genommen und sie gleichzeitig den beiden Druckern, Maler und Trutebul zur Veröffentlichung übergeben hätte, ein Verfahren, welches sich m. W. in der Geschichte des Buchdruckes niemals sonst nachweisen läßt. Dagegen gewinnt die Sache, um die es sich handelt, an Klarheit, wenn angenommen werden darf: als derjenige Drucker, welcher den Entschluß gefaßt hat, eine Sammlung geistlicher Lieder herauszugeben, die einem damals empfundenen Bedürfnis entsprechen sollte, ist Maler anzusehen. Unmittelbar nach der Veröffentlichung seines Enchi-

ridions besorgte Trutebul einen in einigen Punkten veränderten Nachdruck desselben und ließ ein zweites Enchiridion hinausgehen, das wie er beabsichtigte, Verbesserungen enthalten und sich darum desto schneller im Handel absetzen würde. Das buchhändlerische Unternehmen Malers ward also durch ein zweites von Trutebul überboten [1]). Entstand jenes aus einer geschäftlichen Spekulation, so dies aus einem literarischen Raube, wie er damals unter Buchhändlern nicht selten vorkam. Beide Ausgaben unterschieden sich inhaltlich kaum von einander. Auf dem Titel war die ältere allerdings bloß „Enchiridion“ genannt, Trutebul nannte die seine „Ein Enchiridion“, um sie von jener zu unterscheiden. Gewiß war er zugleich der Betriebsamere. Denn seine Ausgabe ward schneller als die seines Konkurrenten verkauft. Noch in demselben Jahre 1524 erschien von ihm nämlich eine zweite Auflage mit folgendem Titel:

III. Eyn Enchiridion oder Handbuchlein (usw. bis „verteutscht“ wie in II) vnd mit grösserm | fleyß (dan vor) vbersehn̄, gecorrigiert, vn̄ | Gedruckt. | ·.· | M. D. XXiiij. | … — Am Ende: Erffurt, yn der Permenter Gassen, zum Ferbefaß. M. D. XXiiij — Gedruckt zu Exemplar in der Universitätsbibl. zu Straßburg. —

Diese Ausgabe bezeichnet sich als „gecorrigierte“. Die Verbesserungen beziehen sich in der Hauptsache auf die Noten der Melodien. Im übrigen weicht III nicht so erheblich von II ab, daß ein genaueres Eingehen auf sie erforderlich ist. — Vgl. Wa. S. 60 CLVIII (Nicht überall mit Vorstehendem übereinstimmend) und Z. S. 6ff.

Die bisher beschriebenen Enchiridien enthalten 26 Lieder. Bald empfand man das Bedürfnis, ihre Zahl durch weitere Sammlungen zu vermehren. Eine solche, die wahrscheinlich selbst

---

1) Schon J. B. Riederer, Nachr. Bd. 3, S. 217 hat hier das Richtige gesehen, wenn er die Konjektur macht: Aus Verdruß, daß der Drucker in der Permentergasse (also Trutebul) ihm sein Enchiridion nachgedruckt und es für korrigiert erklärt habe, ohne seinen Inhalt zu ändern, habe der Drucker zum Schwarzen Horn (also Maler) sich darauf gelegt, mehrerer Lieder habhaft zu werden und sie in dem Supplement (der zweiten Sammlung von acht Liedern vgl. IV) zu drucken.

als ein Anhang zu dem Erfurter Enchiridion angesehen werden will, ist die folgende:

IV. Etliche Christliche Gesenge und psalmen, wilche vor bey dem Enchiridion nicht gewest synd, mit hohem fleyß verdeutscht vnnd gedruckt, Mit eyner vorrede des Hochgelerten D. Marti. Luther M. D. XXv. (Vgl. Wa. S. 66. CLXXIII). — Es findet sich diese Sammlung abgedruckt bei J. Ch. Olearius. (Vgl. Ol. B. 5 ff.).

Daß es sich um eine ein Enchiridion ergänzende Sammlung handelt, ersieht man aus den Worten: „wilche vor (=dem) bei dem Enchiridion nicht gewest". Das Nächstliegende ist, diese Bemerkung auf das Erfurter Enchiridion zu beziehen. Möglich ist jedoch auch, in ihr einen Hinweis auf eine spätere Ausgabe einer anderen Sammlung zu sehen, die man sich gewöhnt hat, als „Achtliederbuch" zu bezeichnen; dieser späteren Ausgabe war nämlich ebenfalls der Namen Enchiridion von ihrem Verleger beigelegt [1]). Beide Sammlungen, das ursprüngliche Enchiridion und das später als Enchiridion bezeichnete [2]) „Achtliederbuch", enthalten nämlich keins der Lieder, welche in diesem IV. Gesangbuche stehen. Diese sind die folgenden 8 Lieder: 1) Wir glauben all an einen Gott (ohne Nennung des Verfassers, der Luther ist); 2) Gott der Vater wohn uns bei (ebenso); 3) Psalmus In exitu Jsrahel verdeutscht (Prosa, nicht nach Luthers Übersetzung): „Jm außgang Jsrael von Egypten, vnd das haus Jacobs von dem groben volck. Da ist komen Juda zu seiner heyligkeyt" usw. 4) Mit Fried und Freud ich fahr dahin (wie oben); 5) Durch Adams Fall ist ganz verderbt (ohne Nennung des Verfassers Laz. Spengler); 6) Frölich wollen wir Alleluja singen (desgl.; Verf. ist Joh. Agricola); 7) Die zehn Gebote

---

1) Über das „Achtliederbuch" und seine Entwicklung zu einer ebenfalls als Enchiridion bezeichneten Gestalt kann hier eine weitere Untersuchung nicht angestellt werden. Sie erfolgt in einem besonderen Aufsatz, der von mir mit der Überschrift: „Das ‚Achtliederbuch' 1524. Seine älteste Gestalt und seine Wandlungen bis 1525" in der Neuen Kirchl. Zeitschr. veröffentlicht werden wird, worauf hiermit verwiesen wird.

2) Wir kommen darauf unter VIII. zurück.

(kurz): wiltu leben seliglich (ohne Nennung des Verf.: Luther); 8) Wär Gott nicht bei uns (ohne Nennung des Verf.: Luther). — Beachtenswert ist, daß diese Ergänzungssammlung Luthers sogen. „erste Vorrede“ aufgenommen hat, die beginnt: „Daß geistliche Lieder singen gut und Gott angenehm sei“ usw. Sie ist dem „Geistlichen gesangk Buchleyn“ von Joh. Walther 1524 entnommen, von dem im II. Teile dieser Abhandlung die Rede sein wird. Die Sammlung IV ist also veranstaltet, als Walthers Gesangbuch bereits erschienen war. Trotz ihres Abdrucks in der Ergänzungssammlung und trotzdem diese mehrere Lieder von Luther enthält, hat dieser mit der Zusammenstellung dieser Ergänzungssammlung IV nichts zu tun gehabt, wie schon daraus hervorgeht, daß er auf dem Titel als „hochgelehrt“ bezeichnet wird.

Unter Benutzung der Erfurter Enchiridien und dieses Anhanges ist dann eine erweiterte Liedersammlung von Hans Herrgott in Nürnberg erschienen. Sie hat folgenden Titel:

V. Enchiridion oder hand | büchlein geystlicher gesenge vnd Psalmen, eynem yeglichen Christen fast nützlich bey sich zu haben, | in steter übung vnd trachtung, auffs new Corrigirt vnnd gebessert, Auch etliche, gesenge, die bey den vorigen nicht ge | druckt sind, wie du hinden jm | Register dises büchleyns | findest. | Eyn Vorred Mar. Luthers. | Mit disen vnd der gleychen Gesenng, solt | man billich die iungen iugendt | aufferziehen. | M. D. XXV. | — Am Ende: Gedruckt zů Nürnberg durch Hans | Herrgott, im jar M. D. XXV. (Exemplar in Berlin. Königl. Bibl.). Vgl. Wa. S. 68. CLXXIX. Z. S. 23 Nr. 11.

Diese Nürnberger Sammlung schließt sich zunächst an I an. Es ergibt sich schon aus dem Anfange des Titels: „Enchiridion oder ein Handbüchlein“; ferner aus der Reihenfolge der folgenden Lieder: In Gott gelaub ich; Hilf Gott, wie ist; Mitten wir im Leben sind und Gott sei gelobet. Sie ist dieselbe wie in I, abweichend von II. Ebenso verhält es sich mit der Reihenfolge der Lieder: Komm, Gott Schöpfer; Komm heiliger Geist; Nun komm, der Heiden Heiland; Christum wir sollen loben schon. — Die Sammlung bringt aus derjenigen unter IV die

folgenden Lieder: „Durch Adams Fall; Mensch, willst du leben seliglich; Fröhlich wollen wir Alleluja singen; Mit Fried und Freud fahr ich dahin; Wir glauben all an einen Gott und Gott der Vater wohn uns bei. Auf eine Entlehnung aus IV scheint die vor dieser Gruppe stehende Überschrift zu weisen. „Folgent etliche lieder, die bey den andern vorhyn nit getrückt sind.“ Die Sammlung Herrgotts enthält aber auch noch andere, weder im Enchiridion I noch in IV stehende Lieder. An die Spitze derselben ist Luthers Lied: „Nun bitten wir den heiligen Geist“ gestellt. Bereits in der Formula missae 1523 hatte Luther diese Pfingstleise als geeignet zur Verwendung im evangelischen Gottesdienste bezeichnet (Weim. Ausg. XII, 218). Maler und nach ihm Trutebul hatten das nicht beachtet und das Lied nicht in das Enchiridion aufgenommen. Auch in IV fand es noch keinen Platz. Herrgott holte das Versäumte nach. Er nahm das Lied nicht nur auf, sondern brachte es als einen rechten Introitus für jeden evangelischen Gottesdienst am Anfang seiner Sammlung. Darin hat er viele Nachahmer gefunden, wie wir sehen werden. Außer diesem Liede hatt Herrgott noch die folgenden aufgenommen: Mein Zung erkling (Übersetzung des Hymnus Pange lingua gloriosi corporis mysterium), Dein armer Hauf, Herr, tut klagen (Verfasser ist Mich. Stiefel). Endlich stehen in dieser Sammlung noch die beiden aus katholischen Vorlagen überarbeiteten Lieder: O Jesu zart (aus „Maria zart“, von Hans Sachs „Christlich Corrigirt“) und: Christum vom Himmel ruf ich an (aus „Dich, Frau von Himmel, ruf ich an“, „Christlich corrigirt von H. Sachs“). Im ganzen enthält die Sammlung elf Lieder mehr als das Erfurter Enchiridion und fünf mehr als IV. Sie war nunmehr auf 37 Lieder angewachsen. Daß Herrgott auch Lieder seines Mitbürgers Hans Sachs aufnahm, entsprach gewiß den Wünschen seiner Nürnberger Abnehmer.

Die Sammlung V enthält nicht nur die Texte der Lieder, sondern bringt auch zu 20 derselben die Noten. Herrgott ver-

anstaltete indessen noch eine andere schön ausgestattete Ausgabe ohne Noten. Sie hat folgenden Titel:

VI. Enchiridion oder | ein handbüchlein geystlicher gesenge | vnd Psalmen ... (wie in V). — Am Ende: Gedrückt zů Nürmberg durch Hanß | Herrgott im jor M. D. XXV. (Exempl. in Berlin. Kgl. Bibl.). — Vgl. Wa. 69. CLXXX. — Nicht bei Zelle erwähnt.

Das Buch unterscheidet sich von V durch schönere Ausstattung des Druckes und durch das Fehlen der Noten. Es sollte offenbar zum Gebrauche solcher Gemeindeglieder dienen, die ohne Notenkenntnis am Gottesdienste teilnahmen. In den Texten stimmt das Buch mit V überein und braucht deshalb nicht genauer beschrieben zu werden.

Ein neuer Typus einer geistlichen Liedersammlung tritt uns in dem folgenden Buche entgegen:

VII. Enchiridion geist | licher gesenge, so man yetzt | (Gott zů lob) yn der kirchen | syngt. Getzogen auß der hey | ligen geschrifft des waren vnd | heyligen Euangeliums, wel | ches jetzt von gottes gnaden | wider auffgangen ist, vnd mit | etzlichen gesengen Gemehrt, | Gebessert, vnd mit fleyß Cor | rigyert, mit einer Vorrede | Docto. Martini Luther. | Wittenberg. | M. D. XXV.

Das Neue liegt einmal in der Fortlassung des Nebentitels „oder Handbüchlein" welchen die bisher besprochenen Sammlungen (außer IV) haben, sodann in einigen Zusätzen im Titel. Diese sind: 1) Gesänge, „so man jetzt (Gott zu Lob) in der Kirche singt"; 2) „Gezogen aus der heiligen Schrift" usw.; 3) „Gemehrt" usw.; 4) „Mit einer Vorrede" usw. Diese Zusätze sollen offenbar zur Empfehlung des Buches für seinen Absatz dienen. Zu diesem Zwecke wird auf den kirchlichen Gebrauch der in ihm enthaltenen Lieder verwiesen — die frühern Sammlungen waren hauptsächlich zur privaten „Trachtung" bestimmt —, wird ihr evangelischer und schriftgemäßer Charakter betont, wird vermerkt, daß die Sammlung gegenüber frühern gemehrt und gebessert sei, und daß sie eine Vorrede von Luther bringe. Zur Empfehlung der Sammlung wird auch Wittenberg

als Druckort angegeben. Letzteres entspricht nicht der Wirklichkeit. Das Buch wird aller Wahrscheinlichkeit nach in Straßburg gedruckt sein. Vgl. Wa. 66. CLXXIV und Z. S. 15. Nr. 7.

Seinem Inhalte nach lehnt sich dies Enchiridion sehr stark an I an. Doch sind folgende Abweichungen von diesem anzumerken. An die Spitze der Sammlung ist, wie schon in V, Luthers Lied: „Nun bitten wir den heiligen Geist" gestellt. Die Sammlung soll ja im Gemeindegottesdienste Verwendung finden. Kaum ein andres ist für dessen Beginn so geeignet wie dieses. Aufgenommen ist ferner Luthers Credolied, also ein Gesang, dessen Verwendung im Gottesdienste Luther ebenfalls empfohlen hatte. Ausgelassen sind dagegen die Lieder: „Dein armer Hauf", und „Nun komm, der Heiden Heiland", ohne daß man einen Grund dafür anzugeben vermöchte. Am Schlusse treten die Lieder „Ein neues Lied" und „In Jesus Namen heben wir an" in derseben Reihenfolge wie in I auf. — Die Abhängigkeit von I liegt also auf der Hand. Die Zahl der aufgenommenen Lieder beträgt auch hier 26.

Der neue Typus, der uns zuerst in VII begegnet ist, tritt uns nun auch in der Sammlung von Liedern entgegen, mit deren Titel wir durch V. L. von Seckendorf in seiner Historia Lutheranismi [1]) Index III Nr. 56 vom Jahre 1525 bekannt gemacht werden. Der Titel lautet nach ihm:

VIII. Enchiridion geistlicher gesenge, so man yetzt (Got zu lob) in der Kyrchen singt, gezogen auß der heyligen schrifft des wahren vnd heyligen Euangelions, welches yetzt von Gottes gnaden wider auff gangen ist, vnd mit etzlichen gesengen gemehrt, gebessert vnd mit fleiß Corrigyret durch Doctor Mart. Luther. (Vgl. Wa. S. 69. CLXXXI.)

Der Titel ist also derselbe wie bei VII, nur daß Luthers Vorrede nicht erwähnt ist, die darum wahrscheinlich mit dem

1) Man pflegt das Werk gewöhnlich so, wie oben angegeben ist, zu zitieren. Der genauere Titel ist dieser: Viti Ludovici a Seckendorf Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo etc. Francofurti et Lipsiae 1692.

Buche nicht verbunden war. Seckendorf kannte noch ein Exemplar dieses Buches, das sich in der Bibliothek des Herzogs Rudolph August von Braunschweig-Lüneburg befand, welche später nach Helmstedt kam. J. Ch. Olearius mußte dagegen feststellen, daß es 1717 unter den dortigen Bücherbeständen nicht mehr vorhanden war (vgl. Ol. Bl. 3ᵇ). Unsre Kenntnis des Buches gründet sich darum lediglich auf Seckendorfs Bericht. Sie wird dadurch eine nicht ganz sichere, daß dieser unter wesentlich andern als streng bibliographischen Gesichtspunkten referiert. Eine vorläufig ungelöste Differenz in seinen Angaben tritt schon darin zutage, daß er als Format des Buches 8⁰ in halben Bogenlagen angibt, aber dann doch weiter bemerkt, es sei in 4⁰ erschienen. Eine genaue Kenntnis desselben zu gewinnen, wird außerdem dadurch erschwert, daß Seckendorf die in ihm enthaltenen Lieder nicht der Reihe nach aufführt, sondern mit ihnen eine Gruppierung unter folgenden, von ihm aufgestellten Gesichtspunkten vornimmt: 1) Lieder, welche noch zu seiner Zeit im gottesdienstlichen Gebrauche standen und 2) solche, welche damals nicht mehr gebraucht wurden. Gezählt werden von ihm 38 hymni Germanici in dem Buche, nämlich 23 cantiones, 10 psalmi und 5 hymni. Genannt werden die Lieder: In Jesu Namen heben wir an; Ein neues Lied wir heben an; O Jesu zart; Christum vom Himmel ruf ich an (Verfasser ist Hans Sachs, der es nach dem Liede „Die Frau vom Himmel verändert und christlich korrigiert“ hat). Daß Seckendorf das Lied von Michael Stiefel: „Dein armer Hauf, Herr, tut klagen“ mit den Worten beginnen läßt: „O ein armer Hauf“ wird auf einem Druckfehler beruhen. Ob dies Enchiridion mit Noten für die Melodien versehen gewesen, bemerkt Seckendorf nicht; wir dürfen es aber wohl annehmen.

Im wesentlichen sich noch an I anschließend, aber doch durch den neuen Typus beeinflußt, ist die folgende Liedersammlung:

IX. Enchiridi | on Geystlicher ge- | senge vnd psalmē | so man itzt (Got zu lob) | ynn der kirchen singet, ge- | zogen auß der heiligen schrifft | Gemehrt, gebessert vnd | mit fleys corrigirt, mit

ey | ner schönen vorrede Martini Luther. — Am Ende: GEDRVCKT | zu Erfurd durch Johannem | Loersfelt zu der Sonnen | bey S. Michel. (Wa. S. 85 CCXXI. Z. S. 26 Nr. 13.)

Das Buch enthält 39 Lieder, von denen sich viele bereits in I vorfinden. Im übrigen merkt man den Einfluß von V. Wie dieses beginnt auch IX mit dem Liede: „Nun bitten wir den heiligen Geist". Ferner bringt IX ebenso wie V: Mensch, willtu leben seliglich; Mit Fried und Freud; Durch Adams Fall. Stärker noch als an V lehnt sich das Loersfeltsche Enchiridion an VIII an. Wie dieses hat es z. B. die Lieder: Gelobet seist du; Wär Gott nicht bei uns; Aus tiefer Not (die spätere Form); Erbarm dich mein; und Gott der Vater wohn uns bei.

Der Herausgeber hat jedoch in seine Sammlung eine Anzahl von Liedern aufgenommen, die wir in den bisher besprochenen Büchern noch nicht finden. Es handelt sich um die folgenden: Ach Herre Go t, wie haben sich (Agricola); Frölich wollen wir Alleluja singen (derselbe) und Capitan, Herr Gott Vater mein (das sogen. Marggrafen Casimirus-Lied). — Über einzelne Besonderheiten dieser Sammlung in musikalischer Hinsicht ist Z. S. 26 zu vergleichen. Dieser Hymnologe meint, es werde noch 1525 gedruckt sein, während Wa. S. 86 sagt: es stamme „offenbar vom Jahre 1526". Eine Entscheidung darüber, wer von ihnen Recht hat, läßt sich schwerlich treffen.

Ebenfalls von Loersfelt erschien 1526 die folgende Ausgabe:

X. Enchi | ridion geyst | licher gesenge vnd Psal- | men, so man itzt (Got zu lob) ynn der kirchen singet, | getzogen auß der heyligen | schrifft, gemehret, gebessert vnd mit fleys corrigirt | Gedruckt zu Erffurd, ym 1526 yar. — Am Ende: Gedruckt zu Erffurdt durch Johan- | nem Loersfelt. (Wa. S. 85. CCXIX und Z. S. 27 Nr. 14.)

Das Buch enthält dieselben Lieder wie IX und zwar in der gleichen Reihenfolge wie dort, doch haben die Lieder: „Nu komm, der Heiden Heiland"; „Komm, Gott Schöpfer" und „Mein Zung erkling" abweichend von IX keine Noten.

Eine Bereicherung hat diese Ausgabe sodann noch durch die

Aufnahme von Gesängen erfahren, welche in den Nebengottesdiensten Verwendung finden sollten. Überschrieben sind die entsprechenden Abschnitte:

1) Die Teutsche Vesper mit dem Magnificat. Darunter sind die folgenden Psalmen abgedruckt: 110. 111. 112. 113. 114 und 115, — in der Vulgata sind Ps. 114 u. 115 als ein Psalm gezählt — ferner der Lobgesang der Maria. 2) Das Te deum (mit Noten). Es beginnt: „O Gott, wir loben dich, wir bekennen dich einen Herrn.“ Das Tedeum tritt also noch nicht in der Form auf, die ihm Luther, erst etwa seit 1529 nachweisbar, gegeben hat. 3) Der Lobgesang des Zacharias in Prosa. Die beiden ersten Zeilen haben Noten.

Zelle macht S. 27 mit Recht darauf aufmerksam, daß diese Ausgabe in Luthers Vorrede den von uns hier in Klammern und Sperrung gesetzten Zusatz hat: „Und sind dazu auch yn vier stym bracht (wie den̄ zu Wittemberg ym 1525 außgāgē)“ usw. Er ist selbstverständlich eine vom Herausgeber eingeschobene Notiz. Wir haben darin eine Korrektur der von andern Druckern ohne Nachdenken in Sammlungen mit einstimmigen Melodiensatz übernommenen, von uns nicht eingeklammerten Worte aus Luthers Vorrede zu dem Chorgesangbuch von Joh. Walther (1524), über das wir im II. Teil berichten werden, zu erblicken. Die Bemerkung Luthers: „Und sind dazu auch in vier Stimmen gebracht“, bezog sich selbstverständlich auf die genannte Sammlung von Joh. Walther mit ihren mehrstimmigen Kompositionen.

Eine weitere Auflage der Loerffeltschen Sammlung erschien 1526. Wir erfahren von ihr durch D(avid) G(ottfried) S(chöber). (Vgl. Schöb I, S. 41 ff.) Er teilt dort S. 48 den folgenden Titel des Buches mit:

XI. Enchiridion geystlicher gesenge vnd Psalmen, so man itzt (Gott zu Lob) yn der kyrchen singet, getzogen aus der heyligen schrifft, gemehret, gebeßert vnd mit fleiß corrigirt. Gedruckt zu Erffurd ym 1526 yar. — S. 41 bemerkt er, das Buch sei „1526 bei Johann Loerfeld (so), auf dem wenigen Marckt zum halben Rade“ gedruckt, und S. 48, es befände sich unter seinem

eigenen Büchervorrat, weshalb er über dasselbe einen desto zuverlässigern Bericht habe erteilen können. Er verweist auch auf Luthers Werke, Hallische Ausgabe XXIII S. 13, wo es kurz erwähnt sei. Inhaltlich stimmt es mit der Loerffeltschen Ausgabe IX überein. (Vgl. Wa. S. 85. CCXX).

Von Loerffelt stammt weiter noch die folgende Auflage, die in Wa. Bibl. nicht genannt ist. Ihren Titel gibt Z. S. 27 f. so wieder:

XII. Enchi | ridion geyst | licher gesenge vñ psalmē | so man itzt (Got zu lob) | yn der kirchē singet, mit | anzeygūg, wo sie ynn der | schrifft gegründet sind. | 1526. | Die Deutsche Metten ist auch | hierynne, wilche vor bey den | Gesengen nicht gedruckt ist [1]). — Am Ende: Gedruckt zu Erffurd | durch Johannem Loerffelt. — Exemplar im Britischen Museum zu London.

Ich habe diese Ausgabe nicht gesehen. Nach Z. S. 28 ist der vorhin erwähnte Zusatz zu Luthers Vorrede fortgelassen, ferner mit dem Liede „Herr Christ, der einig Gottes Sohn" eine geringe Verstellung vorgenommen. Zu den Liedern „Komm, Gott Schöpfer" und „Nun komm, der Heiden Heiland" sind die Melodien, die in XI fehlen, wieder eingereiht. Neu aufgenommen sind das Lied: „Christe, der du bist Tag und Licht" [von W(olfgang) M(eüßlin)], und die Psalmen 1. 2 und 3, welche in der „Deutschen Mette" Verwendung finden sollen. Besonders bemerkenswert ist außerdem, daß zu den Liedern die entsprechenden Schriftstellen am Rande angeführt sind [2]).

Offenbar muß der erweiterte Titel, welchen unsre Liedersammlung erfahren hatte, von gutem Einflusse auf ihren Absatz

1) Dieser Zusatz läßt sich so deuten, daß das Erscheinen von XII vor XI anzusetzen wäre, wo er sich noch nicht findet, obwohl dort auch schon die „Deutsche Mette" abgedruckt ist. Berücksichtigt man jedoch die Gewohnheit der Drucker jener Zeit, einmal vorhandene Bemerkungen im Titel ihrer Bücher bei Neuauflagen nicht fortzulassen, sondern bei ihnen gern Erweiterungen vorzunehmen, so dürfte es sich rechtfertigen, anzunehmen, daß die beiden fraglichen Ausgaben in der Reihenfolge erschienen sind, die wir angegeben haben.

2) Alles das bestätigt unsere Annahme, daß XII später als XI gedruckt sein wird.

gewesen sein. So wird es sich erklären, daß Maler in Erfurt einer neuen Ausgabe seines Liederbuches jenen Titel voranstellte, wobei jedoch durch Flüchtigkeit ein arges Versehen unterlief. Es handelt sich um das Buch mit folgendem Titel:

XIII. Enchiridion | Geystlicher Gesenge, So man ytzt (Got zu lob) in der kyrchen singt | Gezogen auß der heyligen schryfft des | waren vnd heyliegen Evangelions, | welchs ytzt von gottes gnaden | wyder auffgangen ist, vnd | mitt etzlichenn gesengen | Gemehrtt, Gebessert, | vnnd mitt fleyß | Corrigyrt | durch | Doctor Martini (so) Luther | Wyttemberg. | Anno. M. D. XXV. — Am Ende: Gedruckt zu Erffordt zcum Schwartzen Hornn, bey der Kremerbrucken. (Vgl. Z. S. 19 ff.)

Die Benutzung des Titels von VII liegt auf der Hand. Aus jener Benutzung erklärt sich auch die Beibehaltung des Genitivs „Martini", der in VII durch den Hinweis auf Luthers Vorrede veranlaßt ist, hier dagegen, wo dieser Hinweis fehlt, keine entsprechende Beziehung hat. Es fällt dies um so mehr auf, als Maler Luthers Vorrede ebenfalls bringt, wogegen er die von anderer Hand (vielleicht von Just. Jonas) stammende Vorrede seiner ersten Ausgabe von 1524 fortläßt. Zu Luthers Vorrede hat er den Satz: „Und sind dazu auch in vier Stimmen gebracht" beibehalten, obwohl das Buch nur einstimmige Melodien bringt. Aus diesem Grunde kann unser Buch wohl nicht später als X gedruckt sein, in welchem der Satz mit der dort angegebenen Erweiterung auftritt. Im übrigen ist die neue Malersche Ausgabe auch inhaltlich von ihrer Vorlage abhängig. Sie beginnt wie VII mit dem Liede „Nun biten wir den heiligen Geist" und schließt mit den Liedern: „Wir glauben all an einen Gott" und „Gott der Vater wohn bei uns" (in dieser Reihenfolge). Das Buch enthält außerdem die folgenden Lieder, die schon in V, also in Hergotts erster Auflage stehen: „Wär Gott nicht bei uns"; „Mein Zung erkling"; „Dein armer Hauf"; „Durch Adams Fall"; „Mensch, willtu leben"; „Frölich wollen wir Alleluia singen"; „Mit Fried und Freud ich fahr dahin"; „O Jesu zart" und „Christum vom Himmel". Die beiden zu-

letzt genannten Lieder sind, wie in der Vorlage, ohne Beifügung von Noten abgedruckt. Die Zahl der Lieder ist hier auf 38 gestiegen. — Es ist also von Maler bei dieser Ausgabe ein literarischer Raub ausgeübt. Daß Luther bei ihm nicht beteiligt gewesen, braucht kaum gesagt zu werden.

Die zuletzt besprochenen Liedersammlungen lassen offenbar das Bestreben ihrer Herausgeber erkennen, dem Käufer nicht nur Gesänge, sondern auch andere liturgische Abschnitte zum Gebrauch in den Gottesdiensten der Gemeinde darzubieten. In einem erhöhten Maße tritt dies bei der folgenden Sammlung hervor.

XIV. Enchyridion geistlicher ge= | sange vnd psal | men fur die leyen, mit viel | andern, denn zuuor, | gebessert. Vuittemberg. | M. D. XXVI. Exempl. in Berlin. Kgl. Bibl. Sign. Libri impr. rari Oct. 243. — Vgl. Z. S. 29 ff. u. Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1899, S. 7 ff.

Der Drucker hat sich nicht genannt. Daß das Buch in Wittenberg gedruckt ist, darf man aus dem Kurfürstlich Sächsischen Wappen (zwei gekreuzte Schwerter) schließen, welches sich in der unteren Leiste des reich gezierten Rahmens auf dem Titelblatte befindet. D. W. Walther in Rostock vermutet Melchior Lotther als Drucker (Luthers Werke. Weimar= Bd. 19, S. 68). Nach einer Bemerkung von Dr. J. Luther in Greifswald, die auf den Einbanddeckel des Berliner Exemplars eingetragen ist, war es jedoch nicht Lotther, sondern Hans Lufft in Wittenberg. Die Richtigkeit dieser Angabe wird nicht zu bezweifeln sein.

Das Buch verdient eine eingehende Beachtung. Vorangestellt ist Luthers Vorrede ohne den sich sonst vorfindenden Zusatz: „wie dann zu Wittemberg ym MDXXV ausgangen". Man kann darin eine Bestätigung dafür finden, daß das Buch in Wittenberg gedruckt ist. Auf die Vorrede folgen ohne weitere Überschrift 42 Lieder, die mit scharf in die Augen fallenden lateinischen Ziffern gezählt sind. Bei den meisten unter ihnen stehen die zugehörigen Melodien. Es handelt sich um die folgenden Lieder:

1) Nu bitten wir den heiligen geist [1]; 2) Kom heiliger geist herre Gott; 3) Mitten wir vm leben sind; 4) Aus tieffer not schrey ich zu dir (spätere Form des Liedes); 5) Gott sey gelobet vnd gebenedeyet; 6) Ein newes lied wir heben an; 7) Dein armer hauff, Herr, thut klagen; 8) Der Hymnus Pange lingua gedeutscht: Mensch, dein zung mit gsinng sol geben Glorie diesem Sacrament. (Es wird also eine andere Übersetzung wiedergegeben, als die bekannte: Mein Zung erkling); 9) Ach Gott vom Hymel siehe dar ein; 10) Christ lag ynn todes banden; 11) Es wolt vns Got genedig sein; 12) Erbarm dich mein, O Herre Gott; 13) Nu freut euch lieben Christen gmein; 14) Durch Adams fal ist gantz verderbt; 15) Diß sind die heylgen zehn gepot; 16) Mensch, wiltu leben seliglich; 17) Nu kom der heyden Heyland; 18) Christum wir sollen loben schon; 19) Gottes recht vnd wunderthat (von Agricola); 20) Gelobet seystu, Jhesu Christ; 21) Jhesus Christus vnser heyland; 22) Frölich wollen wir Alleluia singen; 23) Wol dem, der ynn Gottes furchte steht; 24) Mit frid vnd freud ich far da hyn; 25) Wer Gott nicht mit vns diese zeit; 26) Psalmus Nisi quia dominus erat in nobis gebessert: Wo Gott der Herr nicht bey vns helt; 27) Herr Christ, der einig Gottes son; 28) Es spricht der vnweise (so) mund; 29) Jhesus Christus vnser Heyland; 30) Kom Gott schepffer heyliger geist; 31) Wir glauben all an einen Gott; 32) Gott der vater won vns bey; 33) Es ist das heyl vns komen her; 34) Hiff (so) Gott/ wie ist; 35) Jn Gott/ glewb ich, das er hat; 36) Ach Herre Gott, wie haben sich (Agricola); 37) Capitan Herr Gott vater mein; 38) Der Hymnus/Christe qui lux: Christe, der du bist tag und licht (Verfasser ist Wolfg. Meußlin); 39) Das lied Maria zart verendert: O Jesu zart (Hans Sachs); 40) Das Lied Die Fraw vom hymel/ verendert: Christum vom hymel ruff ich an (derselbe); 41) Vater vnser, der du bist/ ym hymel lernt [2] Jhesus Christ; 42) O Herre Gott/ dein Göttlichs wort (Verfasser unbekannt).

---

1) Das Lied steht also auch in dieser Sammlung an der Spitze.

2) d. h. „lehrt".

Nach den Liedern folgen Abschnitte, welche für besondere gottesdienstliche Andachten Anwendung finden sollen. Nämlich:

A. Die deutsche Vesper: die Psalmen 110. 111. 112. 114 und 115. Am Ende der Psalmen steht die Doxologie: Ehre sey dem vater/ son/ heyligem geist/ wie ist gewest ym anfang vnd bleibt bis ynn ewickeit Amen." Dann folgt das Magnificat: „Meine Seele erhebt den Herren" mit angehängter gleicher Doxologie und die Kollekte: Allmächtiger Gott, der du bist ein Beschützer usw.

B. Die Deutsche Complet: Psalm 4 mit Doxologie, 25 mit Doxologie, 26 mit Doxologie, und das Nunc Dimittis: Herr, nun lässest du usw. Den Schluß bildet die weniger bekannte Kollekte: „Allmächtiger Gott, der du zeigest das Licht deiner Wahrheit denen, die da irren, daß sie wiederum auf den Weg der Gerechtigkeit kommen mögen, wir bitten dich, gib Gnade allen Christgläubigen, daß sie verachten, was deinem göttlichen Namen (zu)wider ist, und dasjenige annehmen, was ihn (= ihm) dient. Um J. Ch. uns. Herrn willen. Amen." Eine zweite Kollekte: Schone, Herr, schone unsern Sünden [1]), und wiewohl den Sündern ewige Strafe gebührt, so bitten wir dich, gib, daß uns dies zu einer gutigen Strafe gereiche, welches (= was) wir zu ewigem Verderbnis verdient haben. Durch usw.

C. Die deutsche Metten. Psalm 1. 2. 3. Eine Doxologie ist nicht hinzugefügt, wohl deshalb, weil das Tedeum folgt, das als Doxologie gelten kann. Weiter folgt der Lobgesang des Zacharias: „Gesegnet sei Gott, der Herr von Israel [2])." Er schließt ab mit der Doxologie. Dann folgt die Kollekte: „Herre Gott, von dem allerlei Gutes komt usw." und die andere Kollekte: „Allmächtiger ewiger Gott, gib Gnade, daß in uns gemehret werde der Glaube, die Hoffnung und die Liebe, und verschaffe, daß wir deine Gebote lieben, aufdaß uns deine Verheißungen widerfahren. Um J. Ch. unsers Herren willen. Amen.

Angeschlossen ist die bekannte Paraphrase des VU., die vor

---

1) Schonen wird öfter mit dem Dativ verbunden.

2) Also nicht in Luthers Übersetzung.

der Feier des heiligen Abendmahles gesprochen werden soll: Lieben Freunde Christi,, weil wir hier versammelt sind [1]) usw.

Überblickt man dies Wittenberger Enchiridion von 1526, so fällt zunächst in die Augen, daß es zu einem eigentlichen „Kirchenbuche" ausgearbeitet ist. Es enthält nicht nur Lieder, sondern auch liturgische Stücke, welche in verschiedenen Gottesdiensten: Vesper, Komplet, Mette und bei der Feier des Abendmahles gebraucht wurden, fügt zu den Psalmen die Doxologie und schließt die einzelnen Gottesdienste mit Kollekten ab. Für uns kommt namentlich der erste Teil in Betracht, welcher die Lieder enthält. Da ist nun ein Doppeltes hervorzuheben: Auswahl und Reihenfolge der Lieder entspricht nicht dem, was wir in dieser Hinsicht von den bisher betrachteten Enchiridien berichtet haben. Offenbar hat keins derselben als Vorlage gedient. Als Vorlage benutzte der Herausgeber vielmehr das „Geystliche gesangk Buchleyn" von Joh. Walther 1524 oder vielleicht eine spätere Auflage desselben von 1525, welche von der uns bekannten, die von Peter Schöffer in Mainz gedruckt ist [2]), verschieden gewesen sein müßte. (Darüber später im II. Teile). Abweichungen gegenüber den uns bekannten Ausgaben von 1524 und 1525 sind die folgenden: Das unter 8) angeführte Lied: „Mensch, dein Zung" usw. findet sich dort nicht. Dasselbe gilt von dem Liede unter 19): „Gottes Recht und Wundertat", sowie von den am Schlusse aufgeführten Liedern unter den Nummern 36—42. Ihr Auftreten erklärt sich dann leicht, wenn sie sich bereits in der vermuteten zweiten Ausgabe von 1525, also in Wirklichkeit der dritten, bei Walther Aufnahme gefunden hatten. Auf eine Abhängigkeit von Joh. Walther scheint mir auch eine Äußerlichkeit zu deuten. Die Texte in XIV sind genau wie bei Walther mit römischen Ziffern gezählt, was wir sonst bei keiner der zahlreichen Liedersammlungen jener Zeit antreffen.

Ist nun bei der Herausgabe dieses Wittenberger Enchiridions 1526 Luther beteiligt gewesen? In einer von Carl Blitz im

---

1) Vgl. Luthers Werke. Weimar. 18, S. 95 f.

2) Vgl. O. Kade, Joh. Walther (1596—1670), Wittenbergisches Geistliches Gesangbuch von 1524. Berlin 1878, S. 15.

Neuen Bücherschatz, Berlin 1865, S. 245 ff. veröffentlichten Abhandlung scheint diese Meinung vertreten zu sein, wenn es dort heißt: das Enchiridion sei ein „unter Luthers Augen entstandenes Gemeindegesangbüchlein“. Dagegen ist zu bemerken, daß Luther schwerlich einen Anteil an der Herausgabe des Buches gehabt hat. Dagegen spricht, daß dieses als Enchiridion bezeichnet ist, eine Benennung, die Luther sonst bei den durch ihn veranlaßten und redigierten Gesangbüchern nicht gebraucht hat. Es spricht ferner dagegen, daß weder der Lobgesang des Zacharias, noch die Psalmen 1. 2 und 3 in Luthers Übersetzung auftreten und daß Kollekten in dem Buche vorkommen, welche Luther den von ihm selbst redigierten Sammlungen nicht eingereiht hat. Wir dürfen auch das Wittenberger Enchiridion 1526 als Erzeugnis buchhändlerischer Spekulation bezeichnen. Die Absicht des Verlegers war, den Teilnehmern an den Gottesdiensten ein Textbuch in die Hand zu geben, welches die Worte der mehrstimmigen Chorgesänge darbot, die von dem Schülerchor gesungen wurden. Auf diese Absicht deutet auch die Bestimmung im Titel: „für die Laien“ (der Sängerchor galt als klerikal). Die weitere Bemerkung des Titels: „mit viel anderen, denn zuvor“ ist nicht auf vermehrten Inhalt an Liedern, sondern auf die liturgischen Zugaben für Vesper, Complet und Mette zu verstehen. Nach unserer heutigen Grammatik hätte der Drucker setzen müssen: „mit viel anderem denn zuvor“, um seine Meinung genau auszudrücken.

Nach dem Wittenberger Enchiridion 1526 erschienen weitere Sammlungen mit ähnlichem erweiterten Inhalte. Dahin gehört:

XV. Enchiri- | ridion (so) geistlicher gese- | nge vn̄ Psalmen, fur | die leyen, mit viel an- | dern, denn zuuor, gebessert.| Sampt der Vesper, | durch die gancze wochn̄ | auff einem iczlichen tag | Metten Complet vnd Messe 1528. — Am Ende: Gedrukt zu zwickaw durch Hans Sch || önsperger den alten. Im 1 5 28. (Wa. S. 466 f. Nr. 9; Z. S. 37 Nr. 20, wo jedoch der Druckfehler Enchiriridion nicht wiedergegeben ist.)

Die Zusätze im Titel: „für die Laien“ und „mit viel an-

dern" lassen es zweifellos erscheinen, daß diese Sammlung unter Benutzung von XIV (Wittenberg 1526) oder einer erweiterten späteren Ausgabe desselben entstanden ist. Darauf weist auch die Aufnahme der mit Mette, Complet und Messe bezeichneten Stücke. Doch zeigt die geänderte Reihenfolge dieser Stücke, daß der Sammler sich seiner Vorlage gegenüber selbständig bewegt hat. Die Bemerkung: „mit viel andern" ist von ihm anders, als in der Wittenberger Samlung 1526 verstanden. Er bezog sie nicht auf die liturgischen Abschnitte, sondern auf die größere Anzahl von Liedern, die er aufgenommen hat. Die Gesamtzahl der Lieder in dieser Sammlung beträgt bereits 66. Zelle bezeichnet das Buch (vgl Z. S. 57) als „zweite Ausgabe des Zwickauer Gesangbüchleins" von 1525. Von dem letzteren ist im II. Teile zu handeln. Doch mag hier erwähnt werden, daß unsere Sammlung mit jenem keine Verwandtschaft hat. Schon die verschiedenen Titel: „Enchiridion" und „Eyn gesang Buchleyn" bestätigen es. Dazu kommt: Jenes nennt als seinen Druckort die „Fürstliche Stadt Zwickau", setzt hinter 1525 das Wort „Jahr", erwähnt aber den Drucker nicht. Dieses nennt als Druckort nur Zwickau ohne Beiwort, hat das Wort „Jahr" nicht, nennt dagegen als Drucker Hans Schönsperger. Ob Wackernagels Vermutung (Wa. S. 468), die Sammlung könne von Wolfgang Cyclop zusammengestellt sein, haltbar ist, muß bezweifelt werden Mit Recht macht Z. S. 39 auf das Fehlen des Liedes „O Herre Gott, erbarm dich mein" in ihr aufmerksam, das von Cylop herstammt und das er gewiß aufgenommen haben würde, wenn die Sammlung von ihm herrührte. Entscheidend für die Unabhängigkeit des einen Buches von dem anderen ist aber der voneinander abweichende Inhalt beider. Das Zwickauer „Gesangbüchlein" hat 21 Lieder, das Zwickauer Enchiridion mehr als das Dreifache. Zwar stehen in diesem 19 Lieder, welche auch in jenem vorkommen, aber es sind dies Lieder, welche uns in fast jedem Liederbuche jener Zeit begegnen, und dazu stehen sie hier in einer ganz anderen Reihenfolge als dort. Unter den übrigen Liedern dieser Sammlung befinden sich selbstverständlich viele, die auch in anderen Gesangbüchern jener Zeit angetroffen

werden. Aber auch bei ihnen treffen wir nicht auf dieselbe Reihenfolge, wie in einer der anderen Bücher. Charakteristisch ist vielmehr bei diesem Enchiridion, daß die Planlosigkeit der Anordnung womöglich noch von derjenigen in andern Sammlungen übertroffen wird. Zum Beweise führe ich nur die zehn ersten Lieder aus ihm an. Es sind folgende: 1) Nun bitten wir den heiligen Geist. Das Lied hat sich also auch hier die erste Stelle gewahrt; 2) Dies sind die heiligen zehn Gebot; 3) Mensch, willtu leben seliglich; 4) Gottes Recht und Wundertat; 5) Komm, heiliger Geist; 6) Mitten wir im Leben sind; 7) Aus tiefer Not (längere Form); 8) Nun freut euch, liebe Christen gmein; 9) Jesus Christus, unser Heiland; 10) Wir glauben all an einen Gott. Das sind ja alles Lieder von Luther. Man könnte denken, Luthers Lieder sollten hier am Anfang des Buches eine besondere Gruppe bilden, zumal da sich noch neun andere Lieder des Reformators, allerdings durch das nicht von ihm stammende Lied: „Ach Vater unser, der du bist" unterbrochen, anreihen. Aber diesen Plan kann der Sammler nicht verfolgt haben. Denn zerstreut unter andern Liedern läßt er noch sieben andere Lutherische Lieder folgen. Eine Vorliebe zeigt er für Lieder von Hans Sachs. Von ihm sind nicht weniger als 16 aufgenommen; zu ihnen gehören u. a.: „Herr, wie lang willst du vergessen mein?" „Ich will dem Herren sagen Dank"; „Herr, wer wird wohn in deiner Hütt"; „Mein Seel lobe den Herren mein" u. a. Es handelt sich mehrfach um versifizierte Psalmen, doch finden sich unter den Liedern von Sachs auch selbständige Gedichte, z. B.: „Wach auf in Gottes Namen" oder „Wach auf, meines Herzens Schöne". Von andern Dichtern sind vertreten Andreas Köpken mit dem Liede: „Hilf Gott, wie geht das immer zu?" Adam von Fulda: „Ach hilf mich Leid und sehnlich Klag!" Wolfgang Meußlin: „Christe, der du bist Tag und Licht". Joh. Spangenberg: „Der Heiligen Leben". Aufgenommen ist auch das Lied: „Capitan, Herr Gott", das wir bereits in andern Sammlungen antrafen.

Soviel über die Lieder des Zwickauer Enchiridions. Der liturgische Teil enthält folgende Abschnitte: Die deutsche Vesper. | Am Sonntag: Komm, heiliger Geist (Prosa), Kollekte, Psalmen

105. 106. 107. 108. 109, Kollekte; die Vesper für die Wochentage. — Die deutsche Komplet, schließend mit: „Salve regina, christlich verändert“ und mit: „Da pacem domine, verdeutscht“. — Die deutsche Metten. Ps. 1. 2. 3; das Tedeum, beginnend: O Gott, wir loben dich, wir bekennen dich einen Herren; der Lobgesang Zacharie. — Die Ordnung der deutschen Meß, schließend mit: Jesaia dem Propheten das geschah. Zuletzt steht noch: „Eine Christliche weise zu beichten, eim Priester oder sonst eim Christen men“(=schen).

Von diesem Buche befindet sich ein Exemplar in der Königl. Bibliothek zu Dresden. Einen Sonderabdruck veranstaltete Olearius. Arnstadt 1720. (Exemplar in Weimar.) Ihm stand dabei nur ein defektes Exemplar zur Verfügung. Er bemerkt zu dem Titel, den er mitteilt: „Also siehet der Titel aus eines A. C. 1528 in octav. gedruckten, sehr raren und bisher unbekannten Lutherischen Gesangbuchs, dessen Inhalt denen curieusen Lieder=Freunden zu Gefallen, in folgender Nachricht recensiren und kürtzlich excerpirt communiciren wollen. Joh. Christoph Olearius, zu Arnstadt, A. C. 1720 im May“. (Einige seiner Fehler sind bemerkt bei Wa. S. 468.)

Wenn Wackernagel S. 104 die Meinung vertrat, es handle sich um zwei Auflagen, von denen die erste durch D. G. Schöber beschrieben sei (vgl. Sch. I S. 49), so vertritt er S. 467 diese Meinung nicht mehr, zweifelt vielmehr nicht daran, daß Exemplare derselben Ausgabe vorliegen. Da dem von Schöber beschriebenen Exemplare das Titelblatt fehlte, läßt sich die Sache nicht weiter untersuchen; sie würde leicht im Sinne der zweiten Auffassung Wackernagels zu entscheiden sein, wenn nachgewiesen werden könnte, daß auch das Schöbersche Exemplar den auffallenden Druckfehler „Enchiriridion“ gehabt hat, was bei der sonstigen Gleichheit des Inhaltes beider Bücher wahrscheinlich ist.

Hatten die Herausgeber des Enchiridion X bis XV das Bestreben Kirchenbücher zu schaffen, welche nicht nur beim Gesange, sondern auch bei dem übrigen Verlaufe der evangelischen Gottesdienste Verwendung finden konnten, so entschloß sich auch Hans Herrgott in Nürnberg zu einer erweiterten Herausgabe seiner

früher veröffentlichten Sammlung, indem er ebenfalls zugleich mit den Liedern noch andere liturgische Stücke für den Gottesdienst verband. Es geschah dies in zwei unterschiedlichen Veröffentlichungen aus dem Jahre 1527. Die eine erfolgte in der „Evangelischen Messe" (Wa. S. 99 CCLII), die andere in einem Buche, dessen Titel nicht mehr festzustellen ist, den Wackernagel jedoch (Wa. S. 99 CCLIII) glaubt mit dem Anfangsworte „Enchiridion" annehmen zu dürfen.

Über das zuerst genannte Buch, das uns sonst nicht weiter bekannt ist, berichtet J. B. Riederer (vgl. Ried., Abh. S. 221 ff.) Danach hatte es folgenden Titel: Die Euangelisch Mess Teutsch. Auch dabey das handtbúchlein geystlicher gesenge, als Psalmen, lieder vnd lobgesenge, so am Suntag oder Feyertag im Ampt der Mess, deßgleichen vor und nach der Predig in der Christlichen versammlung im newen Spital zu Nürnberg gesungen werden. 1527.

Der erste Teil des Buches enthält die Evangelische Messe in deutscher Sprache, die Andreas Döber (oder Dober) 1524 in den Gottesdiensten des Nürnberger Spitals, an dem er Kaplan war, eingeführt hatte. Riederer hat sie als „Zugabe" zu seiner „Abhandlung" S. 313 ff. abdrucken lassen. (Vgl. auch Jul. Smend, Die evangelischen deutschen Messen. Göttingen 1896, wo sie S. 163 ff. ebenfalls mitgeteilt wird.) Wir heben aus ihrem Inhalte nur dies heraus: Sie beginnt mit Confiteor und Absolution. Dann folgen der Reihe nach: Introitus, Kyrieeleyson, Gloria, Epistel, Graduale, Evangelium, Credo, Präfation, Konsekration, Sanctus, Vaterunser, Agnus Dei, Exhortation, Distribution, Nunc dimittis, Segen.

Der zweite Teil des Buches hat folgenden Titel, um des willen wir es hier zu nennen haben:

XVI. Enchiridion geystlicher Gesenge vnd Psalmen, so man yßt (Got zu lob) in der Kirchen singt, mit anzeygung, wo sie in der heyligen schrifft gegründet sind. Auch die Vesper vnd Metten mit jrer zugehörung dabey. M.D.xxvij. (Vgl. den ersten Teil des Titels mit dem von XII.)

Riederer bemerkt (Ried., Abh. S. 223), bei den Liedern seien

biblische Belegstellen sowie kleine Anmerkungen zur Erklärung am Rande beigefügt, offenbar um ihren Inhalt vertrauenswert und verständlich zu machen. Eingeleitet ist dieser Teil des Buches mit der Überschrift: „Volget der Anfang in der versamlung Christglaubiger menschen". Sie erklärt sich dadurch, daß eine Gruppe von Liedern vorangestellt ist, welche sich regelmäßig in den Gang des sonn- und festtäglichen Gottesdienstes im Nürnberger Spital einreihen sollen. Von den 62, nicht 61 Liedern, wie Riederer gezählt hat (vgl. Wa. S. 99), stehen nämlich die folgenden vier an der Spitze: „Aus tiefer Not", welches also vor dem Confiteor gesungen wurde; „Dies sind die heiligen zehn Gebot", nach Verlesung der Epistel zu singen (die Episteln galten im Reformationszeitalter vielfach als Ausdruck des neutestamentlichen Gesetzes); „Wir glauben all an einen Gott", nach dem Lesen des Evangeliums; während der Kommunion: „Es wolt uns Gott genädig sein". Es handelt sich bei diesen Liedern um solche Stücke, welche der Chor im Gottesdienste singen soll, was jedoch nicht ausschließt, daß sich auch die Gemeinde dabei irgendwie beteiligt. Durch die Zusammenstellung dieser 4 ersten Lieder ist also gleichsam eine erste Gruppe in der Sammlung gebildet. Auch sonst kann man in ihr die Neigung zu Gruppenbildungen bemerken. Auf die 4 ersten Lieder folgen nämlich zunächst weitere 13 Lieder, die Hans Sachs gedichtet hat; auch gegen Schluß sind noch einmal 6 Lieder von ihm mitgeteilt; den Sammler leitet also ein gewisser Lokalpatriotismus. Zu kleineren Gruppen sind auch Lieder von Luther, durch einzelne andere unterbrochen, zusammengestellt. Eine Abteilung könnte man, indem man an moderne Gesangbücher denkt, als „Jesuslieder" bezeichnen. Es sind die aufeinander folgenden Lieder: „Gelobet seist du, Jesu Christ"; „Herr Christ, der einig Gottes Sohn" (von Elisab. Creutzinger); „Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod überwand". Doch gehören diese Lieder einer Gruppe an, welche in ihren Liedern dem Gange der Festzeit im Kirchenjahre folgen: Weihnachten, Passion, Ostern und Pfingsten. Mag darum der Sammler sich hie und da von gruppierenden Gedanken haben leiten lassen, in der Hauptsache verfährt er nicht anders als seine

Vorgänger. Wenn er eine Reihe von Liedern mit der Überschrift zusammenstellt: „volgen etliche lieder, die bey den andern vorhyn nicht gedrückt sind“, so ist diese Bemerkung offenbar ohne Überlegung aus den Titelblättern der früheren Herrgottschen Enchiridien herübergenommen, da 6 dieser Lieder bereits dort abgedruckt sind, während allerdings die folgenden 3 hier neu auftreten: „Capitan, Herr Gott Vater mein“; „Herre Gott, Vater unser“ (unbekannter Herkunft) und „Was göttlich Schrift vom Kreuz uns seit“ (= sagt; ebenfalls unbekannter Herkunft). Wenn dieselbe Überschrift noch einmal vor der Schlußgruppe wiederkehrt, so ist sie da zutreffend; denn die dort auftretenden Lieder von Hans Sachs waren bis dahin in den Herrgottschen Sammlungen noch nicht gedruckt. Dasselbe gilt auch von dem Schlußliede: „Merkt auf, ihr Christen, all geleych“, dessen Verfasser nicht bekannt ist.

Über die am Rande stehenden Bibelsprüche war schon die Rede. Mit ihrer Anführung folgt der Verfasser dem Beispiele von Loerffelt (vgl. X). Als Beispiele der erläuternden Bemerkungen zu einzelnen Liedern dienen die folgenden: Bei dem Liede von Speratus „In Gott gelaub ich“ steht: „Dies Lied malet ab den Glauben aufs Klärlichste“; bei dem Liede: „Ein neues Lied wir heben an“ die Überschrift: „Dies Lied zeiget an, warum die gottlosen Sophisten die rechten Christen umbringen. Im Jahr 1523 am ersten Tag Juli“. — Über einige musikalische Eigentümlichkeiten dieses Nürnberger Enchiridions vergleiche man Z. S. 34 f.

Der mit „Enchiridion“ bezeichnete Abschnitt des Buches schließt sich im Titel eng an frühere von Herrgott veröffentlichte Sammlungen an, das Buch selbst bietet aber im übrigen einen von jenen so erheblich abweichenden Inhalt, daß man es nicht als neue Auflage jener bezeichnen darf (Z. S. 33 wird es eine II. Ausgabe genannt), man wird es vielmehr als eine neue selbständige Sammlung ansehen müssen. Da es im Anfang durch den Gang der Döberschen Messe bestimmt ist, möchte man annehmen, daß es zunächst für den Gebrauch bei den Gottesdiensten im Nürnberger Spital zusammengestellt wurde, und daß Döber

bei seiner Abfassung nicht unbeteiligt war. Daraus würde sich auch erklären, daß das Enchiridion mit der Evangelischen Messe von ihm zusammen gedruckt wurde. —

Anders verhält es sich mit der zweiten von Herrgott 1527 in Nürnberg herausgegebenen Sammlung. Von ihr ist ein Exemplar auf uns gekommen, dem leider das Titelblatt fehlt. Wackernagel glaubt dies, Wa. S. 99 (CCLIII), in folgender Form wiederherstellen zu können:

XVII. „Enchiridion geystlicher Gesenge vnd Psalmen, so man ytzt (Got zu lob) in der Kirchen singt, mit anzeygung, wo sie in der heyligen schrifft ge-gründet sind. Auch die Vesper vnd Metten mit jrer zuge-hörung dabey. M. D. xxvij." — Am Ende steht in dem erhaltenen Exemplare der Königl. Bibl. zu Berlin: „Gedruckt zu Nürmberg durch | Hans Herrgot. M. D. xxvij."

Daß es sich bei diesem Buche um eine wesentlich anders gestaltete Ausgabe handelt, als die unter Nr. XVI beschriebene, geht aus Folgendem hervor: 1) Vorangestellt ist freilich auch hier die „evangelische Messe", und in sie sind ebenfalls die Lieder: „Aus tiefer Not"; „Dies sind die heiligen zehn Gebot"; „Wir glauben all"; „Es wolt uns Gott" hineingestellt; aber dieser Teil des Buches hat keine Überschrift, die wir in XVI antrafen. 2) Dann folgt eine besondere Überschrift: „Hernach volget dz handbüechleyn geystlicher gesenge" usw. Nunmehr beginnt die eigentliche Liedersammlung. 3) Ihre Zahl beträgt, die vier vorhergehenden eingerechnet, nur 61, da das Lied: „Gelobet seist du, Jesus Christ" nicht aufgenommen ist. 4) In ihrer Anordnung wird erheblich von der in Nr. XVI abgewichen, obwohl in beiden Büchern dieselben Lieder vorkommen, mit Ausnahme des genannten. Zur Erläuterung des letzten Punktes führe ich das Folgende an. Die (eigentliche) Sammlung beginnt mit dem Liede: „Nun bitten wir den heiligen Geist", das sich in den Enchiridien, wie wir sehen, an dieser Stelle eingebürgert hatte. Auch in dieser Sammlung sind Lieder von dem Nürnberger Dichter Hans Sachs aufgenommen; sie sind wie dort in zwei Gruppen geordnet, aber sie stehen nicht wie in der andern Ausgabe gleich hinter den vier gottesdienstlichen Liedern bzw. am Ende der

Sammlung, sondern mehr in der Mitte. Umgekehrt ist hier eine Liedergruppe an den Anfang gestellt, die dort etwa in der Mitte steht. Es sind die Lieder: „Nun bitten wir den heiligen Geist"; „Nun freut euch, lieben Christen gmein"; „Es ist das Heil uns kommen her"; „In Gott glaub ich"; „Hilf Gott, wie ist der Menschen Not". Der Herausgeber stellt also, echt evangelisch, Lieder von der Rechtfertigung und Heiligung an die Spitze. Andere Liedergruppen siud in fast derselben Reihenfolge der Lieder in beiden Sammlungen anzutreffen. Ist die zweite derselben die jüngere, wie man annehmen darf, so hat ihr Herausgeber die erste benutzt, ohne sie abzudrucken. Er ließ sich dabei vielleicht von dem Gedanken leiten, ihr einen Charakter zu geben, der ihr einen allgemeineren Gebrauch sicherte, als die vielleicht von Döber stammende Sammlung besaß, die zunächst zum Gebrauch in der Nürnberger Spitalkirche bestimmt war. Daß in beiden Sammlungen diejenigen Lieder bis auf: „Gelobet seist du, Jesus Christ" vorkommen, die sich bereits in den früheren Herrgottschen Enchiridien finden, zum Teil auch in derselben Verbindung wie dort, darf nicht wundernehmen, wenn wir die Absicht der beiden neuen Sammler richtig erkannt haben. Eine Benutzung der älteren Enchiridien lag nahe. Um eine neue Auflage derselben handelte es sich jedoch nicht, sondern wie bemerkt, um eine neue Zusammenstellung unter neuen Gesichtspunkten. Dabei wolle man nicht unbeachtet lassen, daß Andreas Döber für seine Sammlung den Titel „Enchiridion", der sich bei einem Teile der Liederbücher eingebürgert hatte, beibehielt, daß aber der Herausgeber der zweiten, damals bei Herrgott erschienenen Sammlung den Begriff des Wortes erweiterte, indem er es von dem ganzen Kirchenbuche (Messe und Gesangbuch) gebrauchte, vorausgesetzt, daß Wackernagel den Titel des Buches richtig wiederhergestellt hat, was mir wahrscheinlich ist. Die Verwendung des Namens „Enchiridion" für ein Buch mit umfangreichem liturgischen Inhalte würde sich danach ebenso rechtfertigen, wie wir sie bei Schirlentz antreffen, als er seine Sammlung von ebenfalls liturgischen Stücken, die er mit Luthers Kleinem Katechismus in dessen zweiter oder dritter Buchaus-

gabe verband, mit dem gemeinsamen Titel „Enchiridion" bezeichnete.

Für liturgische Untersuchungen möchte ich noch darauf aufmerksam machen, daß in dem Herrgottschen Enchiridion XVII bei der deutschen Mette abweichend von der sonst herkömmlichen Verwendung der ersten Psalmen die Psalmen 4. 25. 27. 52 genannt werden. Zelle sagt (Z. S. 35): „Herrgott rechnet also die Complet zu der Mette" und fragt dann: „Warum sind aber Ps. 25 und 52 hinzugesetzt und Ps. 1. 2. 3. 91 fortgelassen? Ich vermag diese Frage nicht zu beantworten. Nach Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., von Hergenröther u. Kaulen, Freiburg i. B. 1884, III, 768 schreibt das römische Brevier für die Komplet die Psalmen 4. 90 (= 91). 133 (= 134) u. 30 (= 31) V. 2—6 vor. In dem Wittenberger Enchiridion 1526 XIV sind für das Kompletorium die Psalmen 4. 25. 26 und das Nunc dimittis vorgeschrieben (vgl. S. 256). Die Vorschläge für die evangelische Komplet sind danach keine feststehenden gewesen, wie es scheint. Somit können die in dem Herrgottschen Enchiridion getroffenen Anordnungen für die Mette nicht befremden, und es ist nicht nötig anzunehmen, daß in ihm die Komplet zur Mette gerechnet sei.

Wir wenden uns zum Berichte über ein Liederbuch, von welchem das Titelblatt nicht erhalten ist, dessen Impressum jedoch auf Maler als Herausgeber weist. Wa. S. 97 ist es als „Erfurter Gesangbuch von 1527" bezeichnet, Zelle nennt es (Z. S. 35) „Malers III. Ausgabe". Das Buch befand sich im Besitz von D. G. Schöber, der es Sch. I S. 49 beschreibt und bemerkt, es sei „allen denen, die etwas von den ersten Ausgaben der evangelischen Lieder geschrieben, verborgen gewesen". Nach Schöbers Tode wurde das Buch von M. Bernhard in Stuttgart erworben (vgl. M. Ch. G. Götz, Beitrag zur Geschichte der Kirchenlieder. Stuttgart 1784, S. XIII). Jetzt gehört das durch Brand verletzte Buch zu den Beständen der Königl. öffentlichen Bibliothek zu Stuttgart. Da dasselbe von Maler herausgegeben ist, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß es als „Enchiridion" bezeichnet sein wird. Da es außerdem nicht bloß

eine Sammlung von Liedern enthält, sondern auch die deutsche Vesper, die Mette und die Ordnung der deutschen Messe mit besonderer Nennung des „Amtes“ und der „Dermunge“ (= terminatio d. i. Konsekration der Abendmahlselemente) in ihr, so dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß der Titel des Buches wörtlich, wie bei dem Zwickauer Enchiridion Nr. XV, gelautet hat, also etwa folgendermaßen:

XVIII. „Enchiridion geistlicher Gesänge und Psalmen, samt der Vesper, Metten und Messe“. — Das Impressum am Ende lautet: Gedruckt zu Erffurdt zum | Schwartzen Horn. | M.D.xxvij.

Das Buch enthält 63 Lieder. Unter ihnen findet sich das Lied: „O Herre Gott, dein göttlich Wort“ (unbekannter Herkunft), bereits als letztes in dem Wittenberger Enchiridion 1526 Nr. XIV (vgl. S. 255), dagegen tritt vielleicht zum ersten Male auf: „Gott, heiliger Schöpfer aller Stern“ (= Conditor alme siderum). Benutzt sind früher erschienene Sammlungen, so namentlich solche, welche Lieder von Hans Sachs bringen. Von diesem Poeten sind nicht weniger als 12 aufgenommen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß sie nicht etwa in derselben Reihenfolge auftreten, wie z. B. in den Nürnberger Enchiridien Nr. XVI und XVII. Der Sammler bindet sich bei seiner Anordnung der Lieder an keine seiner Vorlagen, sondern folgt seinem eigenen Eingeben, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß hie und da sich einige Lieder so aneinander reihen wie in anderen Liederbüchern. Für den Gesamtcharakter des Buches ist das bedeutungslos. Dasselbe stellt die Lieder in der Hauptsache vielmehr ebenso planlos, wie andere jener Zeit, zusammen.

Die Vesper beginnt in XVIII mit dem Gebet in Prosa: „Komm, heiliger Geist, erfülle die Herzen“ usw.; dann folgen die Psalmen 110. 111. 112. 113. 114 (+ 115) und das Magnifikat (deutsch), die Complet mit den Psalmen 4. 25. 91 und das Nunc dimittis (deutsch), die Mette mit Psalm 1. 2. 3 und Tedeum in der Übersetzung: O Gott, wir loben dich, wir bekennen usw. und der Lobgesang des Zacharias (deutsch). In der Messe soll während der Abendmahlsfeier „Jesaia dem Propheten das geschah“ oder „Gott sei gelobt“ oder „Jesus Christus unser

Heiland, der von uns" (von Huß bzw. Luther) gesungen werden. Über einige musikalische Eigentümlichkeiten dieses Buches vgl. Z. S. 37.

Überblickt man den Inhalt des ganzen Buches, so wird man Schöber rechtgeben müssen, der Sch. I S. 50 sagt: „Dieses hat ein recht nützlich Kirchen-, Haus- und Handbüchlein abgeben sollen". Unser Vorschlag, es unter die Enchiridien zu reihen, rechtfertigt sich danach gewiß.

Im Jahre 1529 erschien Luthers Kleiner Katechismus. Nachdem Schirlentz, der damaligen buchhändlerischen Betriebsamkeit entsprechend, mit ihm allerlei liturgische Formulare verband und und ihm in seiner zweiten oder dritten Buchausgabe den Titel „Enchiridion" voranstellte, verschwand der gleiche Titel an der Spitze der geistlichen Liedersammlungen, der anfänglich viel angewandt war, nach und nach mehr. Es geschah dies vielleicht, um eine Verwechselung der beiden Bücher, des Gesangbuches und des Religionslehrbuches, zu vermeiden, wahrscheinlicher jedoch, weil inzwischen von Luther selbst ein Gesangbuch für die Wittenberger Gemeinde zusammengestellt war, welches den Titel „Geistliche Lieder" erhalten hatte. Die Drucker machten nunmehr ein besseres Geschäft, wenn sie dies Wittenberger Gesangbuch nachdruckten, selbstverständlich mit Erweiterung seines Inhaltes und Vergrößerung seines Umfanges nach der bekannten Regel: Wer vieles bietet, bietet manchem etwas. So dürfte es sich erklären, daß der Titel Enchiridion für die Gesangbücher allmählich verschwand. Er begegnet uns zunächst noch in dem folgenden Buche, das vielleicht schon 1529, jedenfalls aber spätestens 1530 erschien. Es führt den Titel:

XIX. Enchiri- | dion geistlicher gesenge | vnd Psalmen für die | leien, mit viel andern, denn zuuor | gebessert | ꝯ | Sampt der | Vesper, Mettē, Com- | plet vnd Messe. — Am Ende: Gedruckt durch | Michael Blum. — Der Drucker lebte in Leipzig. Das Jahr des Erscheinens ist nicht angegeben. — Von dem Buche ist ein Faksimileneudruck von Hans Hofmann als Beilage zu dem Osterprogramm der Oberrealschule zu Leipzig 1914 Nr. 829 mit dem Titel erschienen: „Das erste Leipziger Ge-

sangbuch von Michael Blume, Leipzig 1530.“ Leipzig 1514. — Das Blumsche Enchiridion ist nicht datiert. Da es die deutsche Litanei bringt, die 1529 zuerst gedruckt ist, kann es nicht vor diesem Jahre erschienen sein. Nach einem Berichte des Leipziger Ratsherrn Hieronymus Walther vom 11. Februar 1533 befand sich ein bei „plumen“ (d. i. Blum) gedrucktes „sangbuchlein“ unter den von ihm auf Befehl des Herzogs Georg konfiszierten Büchern evangelischen Inhalts. (Vgl. Hofmann im a. Programm S. 10 f.) Es wird unser Enchiridon gewesen sein. Dies muß also zwischen 1529 und 1533 gedruckt sein. Ein genaueres Datum läßt sich nicht angeben. Es sind nur Mutmaßungen, wenn Zelle (Z. S. 40) sagt, das Enchiridion sei vielleicht kurz vor oder nach Neujahr 1529 (gemeint ist 1530) gedruckt; oder wenn Hofmann (im a. Progr.) seine Entstehung „frühestens 1529“ bezw. 1530 ansetzt.

Das Blumsche Enchiridion weist manche Eigentümlichkeiten auf. In den ersten 36 Nummern bringt es dieselben Lieder wie XIV (Wittenberg 1526), nur ist das Lied: „Gottes Recht und Wundertat“ nicht vor „Nun komm der Heiden Heiland“, sondern vor „Gelobet seist du, Jesu Christ“ gestellt. Sodann fehlen bei 10 Liedern die Noten zu den Melodien, die 1526 mitgeteilt sind, z. B. bei den Liedern: „Nun bitten wir den heiligen Geist“ und „Gelobet seist du, Jesus Christ“. Ferner bringt die Sammlung das Lied: „Ein feste Burg ist unser Gott“ (noch ohne Noten); sie ist somit für uns der älteste bis jetzt nachgewiesene Fundort desselben. Hinter diesem Liede steht die Bemerkung: „Bis hieher gehen die Wittembergische lieder vnd geseng [1]). Die weil die andern nu auch gemein sind, wollen wir sie auch hernacher setzen.“ Es folgen darauf 25 Lieder, darunter sechs, welche auch in dem Enchiridion von Hans Lufft (Nr. XIV) stehen, nämlich: „Capitan Herre Gott“, ohne Markierung des

1) Eine ähnliche Bemerkung steht in dem niederdeutschen Gesangbuche, das 1543 bei Hans Walther in Magdeburg erschienen ist. Am Ende seines ersten Teiles steht: „Ende des Wittembergeschen Sanckbökelin“. (Vgl. Wa. S. 183. CDLIV.) Noch 1543 war man sich also bewußt, daß zwischen dem Wittenberger und andern Gesangbüchern zu unterscheiden sei.

Akrostichons, die auch in den frühern Sammlungen nicht erfolgt ist; „Christe, der du bist“; „O Jesu zart“; „Christum vom Himmel ruf ich an“; „Vater unser, der du bist“; „Herre Gott, dein göttlichs Wort“; die übrigen finden sich wenigstens zum Teil in früheren Gesangbüchern. Alle Lieder dieser zweiten Abteilung haben keine Noten zu ihren Melodien mit Ausnahme der Lieder: „In Jesus Namen heben wir an“ und „Mein Zung erkling“. Neu auftreten die folgenden Lieder: „Das Marggraff Georgen lied: Genad mir, Herr ewiger Gott“, mit Hervorhebung des Akrostichons durch den Druck; das Lied der Königin Maria von Ungarn: „Mag ich vnglück nicht widerstan“; ferner „Vater unser, der du bist im Himmelreich“; das Lied „Rosina, wo was dein gestalt / Christlich verendert / von der erkenntnis Christi: O Christe, wo was dein gestalt“ (von Hans Sachs); „Ein gesang von der gepurt Christi / den man auff Weinachten singet / gebessert: Ein kindelein so löbelich“; „Der cxxvij (Druckfehler für 127.) Psalm: Nisi dominus edificaverit domum: So Gott zum Haus nicht gibt sein Gunst“; „Der Hymnus Vexilla regis prodeunt, Verdeutscht: des Königs panir gehn herfür“ (das Erfurter Enchiridion 1528 hat „Bannern“ für „Panier“). Von Hans Sachs sind sieben Lieder aufgenommen. Die Gesamtzahl der Lieder beträgt 68. Über die musikalischen Eigentümlichkeiten vgl. Z. S. 41.

Auch bei dieser Sammlung hat buchhändlerische Spekulation eine Rolle gespielt. Dahin weist die Bemerkung auf dem Titelblatte: „mit viel andern, denn zuuor“; dahin weist auch die Bemerkung: „Bis hieher gehen die Wittembergischen Lieder“. Zelle vermutet (Z. S. 39), diese solle nur besagen, die vorhergehenden Lieder seien solche, „welche von Luther und seinen Freunden Stiefel, Hegenwalt, Spengler, Agricola, Jonas und Speratus gedichtet worden“, darum fehle auch (in dieser Gruppe) „In Jesu Namen“, dessen Verfasser unbekannt war. Wahrscheinlicher ist, daß Michael Blum oder sein Redaktor jene Bemerkung entweder aus einer andern Sammlung übernommen oder mit Bezug auf ein Wittenberger Gesangbuch, das benutzt wurde, hieher gesetzt hat, um das Buch dem Käufer zu empfehlen. Als Vorlage

konnte ihnen z. B. das Wittenberger Enchiridion von Hans Lufft 1526 XIV dienen, dessen Lieder meist alle übernommen sind, oder auch eine andre Sammlung, die zwar nicht den Titel „Wittembergische Lieder und Gesänge" führte, aber in den Gottesdiensten zu Wittenberg gebraucht wurde. Ob eine solche von Luther zusammengestellt war, bleibt zu bezweifeln. Er griff erst etwa ein oder zwei Jahre später zur Herstellung eines solchen Gesangbuches, wie wir im II. Teile dieser Untersuchung glauben nachweisen zu können, und das von ihm damals redigierte Buch war nach einem wesentlich andern Plane zusammengestellt, als die früher erschienenen, einschließlich das Blumsche Enchiridion.

Das Letztere enthält auch weitere liturgische Abschnitte, wie sie uns in andern Enchiridien begegneten; sie sind zum Teil mit neuen Zusätzen erweitert. Die deutsche Vesper beginnt nicht nur, wie in anderen Sammlungen mit dem Gebete „Komm heiliger Geist" in Prosa, sondern auch mit der Kollekte: „Barmherziger Gott, der du gelehret hast die Herzen deiner Getreuen" usw. Dann folgen die Psalmen 110. 111. 112. 113. 114 (+ 115), das Magnificat (deutsch) mit der Doxologie wie in XIV (vgl. S. 256) und zum Schluß die Kollekte: „Allmächtiger Gott, der du bist ein Beschützer". Für die Komplet sind bestimmt die Psalmen 4. 25. 91. Bei den ersten beiden ist die Doxologie hinzugefügt. Angereiht sind das Nunc Dimittis (deutsch) und die Kollekten „Allmächtiger Gott, der du zeigest das Licht deiner Wahrheit" und „Schone, Herr, schone unsern Sünden" (Dativ wie in XIV S. 256), ferner: das Salve regina, Christlich verdeutscht: „Herr Gott, von Herzen wir dich grüßen" und das Da pacem Domine: „Herr Gott, gib uns dein fried | durch Jhesum deinen Son bitten wir Alleluia" usw.

Für die deutsche Mette sind bestimmt Ps. 1. 2 (beginnt: „Warum erregen sich die Heiden", während das Wittenberger Enchiridion 1526 Luther folgt: „Warum toben die Heiden") und Ps. 3. Es schließt sich daran das Tedeum: O Gott, wir loben dich; wir bekennen usw. Dann folgt der Lobgesang des Zacharias und vier Kollekten, beginnend: „Herr Gott, von dem allerlei Gutes kommt"; „Allmächtiger ewiger Gott, gib Gnade";

„Herre Gott, wir bitten dich, gib uns gnädiglich den Geist"; „Herr Jesu Christe, der du uns hie in dem wunderbarlichen Sakrament". Dann folgt die deutsche Litanei unter Noten mit fünf angeschlossenen Gebeten, auf die wir im II. Teile unsrer Untersuchung zurückkommen werden. — Weiter folgt: „Eine Christliche weise zu Beichten | eim Priester odder sonst eim Christen menschen". Sie beginnt: „Lieber Herr und guter Freund, ich armer Sünder habe Gott dem Allmächtigen meine Sünde geklaget" usw. Der Beichtende wird dann ermahnt, die Absolution und dem Trost aus dem Evangelium zu glauben, als sagte es ihm Gott selbst. „Glaubst du viel, so hast du viel". Den Schluß macht „Die Ordnung der Deutschen Mess" mit besonderer Hervorhebung vom „Ampt und Dermunge" und Einfügung des Liedes: „Jesaia dem Propheten das geschah" und mit Hinzufügung der Dankeskollekte: „Wir danken dir, allmächtiger Gott, daß du uns durch diese heilsame Gabe hast erquicket" usw., sowie des Aaronitischen Segens.

Mit dem Erscheinen des Leipziger Enchiridions von Michael Blum ist die Entwicklung dieser Art von Liedersammlungen zum Abschluß gekommen. In ihm haben wir ein „Kirchenbuch" vor uns, wie es für Geistliche und für Laien sich gleichmäßig gut verwenden ließ. Von da an verschwindet der Titel „Enchiridion" für evangelische Liedersammlungen bald. Der Grund dafür lag wie wir sahen, wohl in dem Erscheinen eines andern Enchiridions, das an seiner Spitze den Kleinen Lutherschen Katechismus brachte; mit diesem bürgerte sich bald der Name Enchiridion für dies anders geartete Buch ein, ja dieser Name wurde alsbald (nicht freilich von Luther, sondern von anderen) bis in die Gegenwart hinein auf den Kleinen Katechismus übertragen. Neben diesem Enchiridion konnte sich dieselbe Bezeichnung für eine Liedersammlung nicht halten. Der Hauptgrund für das Verschwinden des Namen Enchiridion für eine geistliche Liedersammlung ist aber sicherlich darin zu suchen, daß Luther sich entschloß, selbst eine Sammlung solcher Lieder zu veranstalten, die er unter dem Titel „Geistliche Lieder" erscheinen ließ, ein Titel, der übrigens schon vor ihm für dergleichen Sammlungen gebraucht war. Da-

durch gab er die Anregung dazu, daß weiterhin diese Benennung solcher Sammlungen bevorzugt wurde. Seit 1529 begegnet man der früher so beliebten Bezeichnung „Enchiridion“ für evangelische Gesangbücher nur noch vereinzelt. Mir sind nur die beiden folgenden in niederdeutscher Sprache bekannt geworden.

XX. ENCHIRIDION | Geistlike | Lede vnd Psal- | men, vppet nye | gebetert. | Mar. Luther. | Mit einem nien Calender, schön | togerichtet. | In der Keyserli- | ken Stadt Lübeck, dörch Johan | Balhorn gedrücket, ym yar M. D. XLV. — Am Ende: In der Keyserlyken Stadt Lübeck, | dörch Johan Balhorn mit flite gedrückt. (Vgl. Wa. S. 195. CDLXXV. — Exempl. in der Universitätsbibliothek zu Greifswald.)

Das Buch enthält, wie der Titel angibt, auch einen Kalender, ferner die „zweite“ und dann die „erste“ Vorrede Luthers. Im übrigen deckt sich sein Inhalt vielfach mit einem Magdeburger Gesangbuche, welches 1543 mit folgendem Titel erschienen ist:

XXI. Geystlike | leder vnd Psalmen, | vppet nye gebetert. | Mart. Luther. | Dyth sind twee gesanck Bökelin, Vnd mit velen | anderen gesengen, den thouö- | ren vormeret vnde gebetert. | Gedrücket tho Magdeborch, | dorch Hans Walther. — Am Ende: Gedrücket tho Magde- | borch dorch Hans | Walther. | Anno D. M. XLIII. (Vgl. Wa. S. 183. CDLIV.)

Wie die Magdeburger Sammlung zerfällt auch die Lübecker in zwei Teile. Sie hat vor dem zweiten Teile den folgenden Sondertitel: „Geistliker | Gesenge vnd Leder, | So nicht yn dem | Wittemberge- | schen Sanck- | boke stan. | Gecorrigeret Dörch | Magistrum Hermannum | Bonnum, Superatten- | dentem tho Lübeck. — Der Herausgeber Bonnus hat mit seiner Magdeburger Vorlage einige Veränderungen in der Reihenfolge der Lieder vorgenommen, einige Lieder ausgelassen, andre dagegen eingefügt. Die Zahl der hier zusammengestellten Lieder wird an deren Schlusse mit folgenden Worten angegeben: „Summa der Gesenge düsser beiden Bökelin synt CXCIX“. Auf den Inhalt seiner Ausgabe im einzelnen einzugehen, können wir an dieser Stelle um so mehr unterlassen, als es sich bei dem Bonnusschen Buche nicht um ein solches handelt, welches in die Gruppe der Enchi-

ridien zu stellen ist. Es gehört vielmehr, genau angesehen, in die Gruppe der „Geistlichen Lieder“, von denen im II. Teile dieser Untersuchung die Rede sein wird. Daß es als Enchiridion bezeichnet ist, fällt nicht ins Gewicht. Dies Stichwort hat Bonnus, vielleicht auf Wunsch seines Verlegers an die Spitze seiner Sammlung gestellt. In seiner Vorlage fand er es nicht vor.

Zuletzt mag noch das folgende Buch mit dem Titel Enchiridion genannt werden, welches bei Wa. nicht erwähnt ist. (Exemplar in der Universitätsbibliothek zu Göttingen):

XXII. ENCHIRIDION. | Geistliker Le= | der vnde Psalmen, na or= | deninge der Jartydt, vppet nye | mit velen schönen Gesengen, gebe= | tert vnde vermehret. | D. Mart. Luther .... — Am Ende: Gedrücket tho Magdeborch, | dorch Wolffgang Kirchner. | Anno | M. D. LXXXIX.

Auch bei ihm handelt es sich um eine vermehrte Ausgabe des frühern Magdeburger Gesangbuches, dem vom Herausgeber die Bezeichnung Enchiridion vorangestellt ist. Das Buch enthält abweichend von der ursprünglichen Gestalt Vesper, Complet, Mette und Messe, auch die Litanei. Neu ist die Aufnahme von einigen Wiegenliedern und andern Stücken, denen ich sonst bei meinen Untersuchungen nicht begegnet bin. Auf den Inhalt des Buches im einzelnen brauche ich schon darum nicht einzugehen, weil dasselbe mit seiner Bezeichnung Enchiridion einer Zeit angehört — es ist 1589 gedruckt — die für die uns hier beschäftigende Frage nicht mehr in Betracht kommt.

Schlußbemerkung. Joh. Mart. Schamelius hat der zweiten Auflage des I. Teiles seines Evangelischen Lieder=Commentarius. Leipzig 1737 einen „Abdruck der ersten dreyen Lutherischen Gesangbüchlein“ hinzugefügt. Als erstes dieser Bücher läßt er das sogen. „Achtliederbuch“ 1524 abdrucken und zwar mit folgendem Titel:

XXIII. „ENCHIRIDION, heisset auch: Etlich Christlich Lieder, Lobgesang, vnd Psalm, dem rainen wort Gottes gemeß“ usw. Es handelt sich bei diesem Abdruck um die Wiedergabe einer veränderten Gestalt des „Achtliederbuches“, das ursprünglich in Quartformat erschienen war, dem aber in einer neuen Ausgabe

Oktavformat gegeben war, um es handlicher zu gestalten und es zugleich mit der Ergänzungssammlung von weitern acht Liedern vereinigen zu können, welche gleich anfänglich in Oktav gedruckt war. Von dieser zweiten Sammlung war unter IV die Rede. Sie sprach von Liedern, „wilche vor bey dem Enchiridion nicht gewest sind", und wies damit offenbar auch auf das „Achtliederbuch" hin, dem inzwischen von einem findigen Verleger der damals beliebte Name „Enchiridion" gegeben war, um seinen Absatz zu fördern. In dem Abdruck des Schamelius haben wir die Enchiridionausgabe des „Achtliederbuches" vor uns; nur die Noten sind nicht mit abgedruckt. Da bei dieser Sammlung der Name Enchiridion nicht ursprünglich ist, tritt sie nicht in der Reihe der hier aufgeführten und beschriebenen Enchiridien auf. Wie das „Achtliederbuch", dessen ursprünglicher Titel mit den Worten beginnt: „Etlich Christlich Lieder, Lobgesang und Psalm", dahin verändert worden, daß es als Enchiridion erscheint, versuche ich an einem andern Orte [1]) eingehender zu begründen. In vorstehender Untersuchung konnte darauf nicht eingegangen werden, weil dem Buche von irgend einem Drucker willkürlich der Name Enchiridion beigelegt ist, den es also mißbräuchlich in einer nicht authentischen Ausgabe führt. Wir werden darauf im II. Teile zurückkommen müssen, können aber schon hier bemerken, daß diese Liedersammlung ebenso wenig wie diejenigen, welche urspünglich den Namen Enchiridion an der Spitze des Titelblattes tragen, von Luther veranlaßt oder zusammengestellt ist. Alle diese Enchiridien verdanken ihr Dasein lediglich buchhändlerischem Unternehmungsgeist. Luthers mehr oder weniger direkter Einfluß ist vielmehr ausschließlich bei der Entstehung einer andren Reihe geistlicher Liederbücher nachweisbar, wie sich im weitern ergeben wird.

---

1) Vgl. S. 224 Anm. 1.

Gedanken und Bemerkungen

1.

Lic. Karl Ludwig Schmidt
Privatdozent in Berlin

Der geschichtliche Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu

(Tradition und Komposition im Lukasevangelium)

In seinem Buch „Wer war Jesus Christus?“ unternimmt Friedrich Loofs einen scharfen Angriff gegen die sogenannte liberale Leben Jesu-Forschung, die den geschichtlichen Wert des Markusevangeliums überschätze, wie sie den des vierten Evangeliums unterschätze [1]). Da nun für den Gang der Geschichte Jesu in den synoptischen Evangelien Markus in der Hauptsache die einzige grundlegende Überlieferung darstellt — bei der überwiegenden Mehrzahl der Forscher hat sich diese „Markushypothese“ durchgesetzt [2]) — so stehen wir mit der aufgezeigten Fragestellung im Brennpunkt der synoptisch-johanneischen Frage. Loofs

1) Friedrich Loofs, Wer war Jesus Christus? 1916, S. 72.
2) Vgl. Loofs a. a. O., S. 39. 64.

betont mit starkem Nachdruck, daß die rein historische, d. h. die mit einem rein menschlichen Leben rechnende Leben Jesu-Forschung in die Irre gehe. Inwieweit diese Formulierung fruchtbar ist, darüber bin ich mir noch nicht im klaren. Jedenfalls aber bin ich abgesehen davon Loofs dafür dankbar, daß er für die Wertung des Markusevangeliums und damit der synoptischen Evangelien überhaupt wichtige methodologische Grundsätze aufstellt. Was hier gemeint ist, wird an einem Beispiel klar. Vielfach hält man das Gethsemane-Gebet Jesu (Mark. 14, 36. 39 u. parall.) für ein unbedingt echtes Jesuswort. Loofs sagt demgegenüber: „Dies Gebet für eins der sichersten Jesusworte zu halten, erscheint mir als eine These wunderlicher historischer Kritik“ [1]). Denn er fragt: Woher sollen die abseits vom Herrn schlafenden Jünger Jesu Gebetsworte erfahren haben? Ist es nicht methodisch richtiger, das Gethsemane-Gebet für ein später konstruiertes zu halten? Ich stimme hier sachlich mit Loofs nicht überein, da ich die Überlieferung von den schlafenden und dann allerdings nicht hören könnenden Jüngern für eine Vergröberung des Berichtes halte [2]). Aber wertvoll ist die Loofssche Fragestellung grundsätzlich. Es ist nicht zu leugnen, daß viele Dinge aus dem Überlieferungsbestand der als Quellen hoch eingeschätzten Synoptiker trotz schlechter Bezeugung für geschichtlich gehalten werden, weil sie in das Jesusbild, das sich der betreffende Forscher macht, hineinpassen, bzw. diesem nicht widersprechen. Das im Bereich des geschichtlich Möglichen Liegende wird vielfach unbesehen angenommen, ja sogar auf dieser Basis literarische Urteile über Alter und Wert einer Quelle fixiert. „Aber sehr leicht verfällt man dabei in den alten Theologenfehler: von historischen Gesichtspunkten aus literarische Urteile zu gewinnen“, so sagt einmal mit Recht Martin Dibelius [3]). Gerade die moderne

1) Loofs a. a. O., S. 126.

2) Adolf Deißmann vermutet (mündliche Mitteilung), daß dieser Zug aus dem mißverstandenen Jesuswort: „*γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν*“ (Mk. 14, 38) herausgesponnen ist.

3) M. Dibelius, Herodes und Pilatus, Zeitschr. für die neutestamentl. Wissenschaft XVI (1915), S. 116.

Forschung, so möchte ich den Faden weiter spinnen, ist oft nicht frei von Rationalismus. Einzelgeschichten aus der evangelischen Überlieferung, bei denen große geschichtliche Schwierigkeiten vorliegen, vor allem die Wundererzählungen, bei deren Beurteilung unsere Weltanschauung mitspricht, werden mit der peinlichsten Sorgfalt behandelt und aufgelöst, andere Geschichten aber, gegen die solche Bedenken nicht bestehen, die vielmehr von ganz schlichten, verständlichen Tatsachen handeln, bekommen ohne weiteres die Etikette: gute, alte Überlieferung. Warum soll eine solche Geschichte nicht passiert sein?, ist die Frage, die unwillkürlich formuliert wird. Und das ist ein Stück Rationalismus, der blind macht, gerade weil er unbewußt geübt wird.

Unter einer solchen rationalistischen Betrachtung leidet unter den Evangelisten am meisten Lukas. Im dritten Evangelium wird uns ein Aufriß der Jesusgeschichte geboten, der aufs ganze gesehen einen guten geschichtlichen Eindruck macht, zumal uns der Autor selbst gleich am Anfang seines Werkes mitteilt, er habe, nachdem schon viele andere sich versucht hätten, allem von Anfang an nachgeforscht (Luk. 1, 1 ff.). In der Tat liest sich das Lukasevangelium glatt. Man merkt bald, daß der Aufriß des Markusevangeliums zugrunde liegt, daß aber darüber hinaus manches besser dargestellt und entwickelt ist, und man ist geneigt, in Erinnerung an die Quellenstudien, von denen Lukas selbst berichtet, anzunehmen, daß gute Sonderüberlieferung vorliegt, die bei den anderen Evangelisten verschüttet ist. Daher begeistert sich ein so gewichtiger Forscher wie Adalbert Merx [1]), dessen eindringende Studien zu den Evangelien noch nicht genügend gewürdigt sind, geradezu für die lukanische Darstellung, und Friedrich Spitta [2]) hat es unternommen, aus dem Lukasevangelium die synoptische Grundschrift herauszuschälen. Die Mehrheit der Forscher lehnt das ab. Aber allgemein bucht man das, was Lukas über die anderen Evangelisten hinaus oder in Abweichung

1) Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. 1897. 1902. 1905.

2) Friedrich Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium. 1912.

von ihnen hat, als lukanisches Sondergut und gibt damit implicite ein Urteil in bonam partem: Sondergut = wertvolle Überlieferung. So druckt jeweils Bernhard Weiß ein L in seinem Kommentar im Meyerschen Kommentarwerk und Johannes Weiß ein S in den von ihm herausgegebenen Schriften des N. T. Ist das richtig? Wie steht es mit der Tradition und Komposition im Aufriß des Lukasevangeliums?

Vorausgeschickt sei, daß wir die schriftstellerische Arbeit des Lukas nicht zu gering einschätzen dürfen. Der dritte Evangelist hat literarische Aspirationen; sein Plan ist, über die noch stark perikopenhafte Art des Markus [1]) hinaus einen fortlaufenden Bericht zu geben, der psychologischen, chronologischen und topographischen Ansprüchen genügt. Überall streut er seine psychologisierenden und periodisierenden Zwischenbemerkungen ein. Während Matthäus die zwischen der Vorgeschichte und dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu klaffende Lücke mit einer ganz unbestimmten Zeitangabe überbrückt (Matth. 3, 1), setzt Lukas in der Erzählung energisch neu ein, indem er eine genaue Zeitangabe in der Form eines Synchronismus bietet. Und dieser sieht viel gelehrter aus, als er es wirklich ist; er beruht weniger auf Quellenstudien als auf geschickter Kombination [2]). Topographische und chronologische Schwierigkeiten werden von Lukas oft geschickt beseitigt. Er ist der einzige Evangelist, der in dem Bericht über die Wirksamkeit des Täufers klar zwei Schauplätze (1) die Stätte der Berufung, 2) die Stätte der Predigt) unterscheidet [3]). Der eine Kapernaumtag bei Markus am Anfang der Tätigkeit Jesu wird aufgelöst und der Stoff auf eine längere

---

1) Näheres darüber in meiner noch nicht gedruckten Habilitationsschrift: Der Rahmen der Geschichte Jesu, literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung.

2) Das wird vielfach verkannt. Man hat z. B. gemeint, Lukas habe hier eine palästinische Biographie des Täufers mit genauen Daten benutzt.

3) Spitta a. a. O., S. 7 findet hier gerade das Ursprüngliche. J. Weiß, Die Schriften des N. T. . . . ², 1. B. 1907, 432 f. meint, Lukas habe hier „eine überzeugendere Darstellung“ als Markus. Soll damit gesagt sein, daß Lukas den älteren, besseren Bericht bietet?

Zeit verteilt. Die Reihe der Konflikte Mark. 2, 1—3, 6 hat auch Lukas. Doch bildet er mit Hilfe der bei Markus gegebenen Einleitungen, um über eine bloße Nebeneinanderstellung von Einzelbildern hinauszukommen, eine Art Kette und geht bei einer solchen Periodisierung möglichst wenig umgestaltend vor. Deutlich übt er Kritik an Anordnung und Inhalt der Markus-Darstellung, wenn er die Speisung von 4000 neben der von 5000 und im Zusammenhang damit andere Perikopen fortläßt. Das sind nur einige Beispiele der schriftstellerischen Arbeit des Lukas. Manches, was wie Sondergut des Lukas-Aufrisses aussieht, wird nicht als Tradition, sondern als Komposition zu beurteilen sein.

Es genügt aber nicht, bei diesen einzelnen Dingen stehen zu bleiben. Es muß vielmehr der Gesamtaufriß des Lukasevangeliums auf unsere Frage nach Tradition und Komposition hin untersucht werden. Die Anlage des dritten Evangeliums ist recht einfach: auf eine kurze Einführung 1, 1—4, die Vorgeschichte Jesu 1, 5—2 Ende und die Einleitung zur öffentlichen lichen Wirksamkeit Jesu folgt

der erste Hauptteil 4, 4—9, 50: die Wirksamkeit Jesu in Galiläa,
der zweite Hauptteil 9, 51—19, 27: Jesus auf der Wanderung nach Jerusalem,
der dritte Hauptteil 19, 28—21, 38: Letztes Wirken Jesu in Jerusalem,
der vierte Hauptteil Kap. 22—24: Leiden, Sterben, Auferstehen Jesu.

Während nun im dritten und im vierten Abschnitt Lukas im ganzen mit den beiden andern Synoptikern übereinstimmt, zeigen die beiden ersten Teile eigentümliche Abweichungen in der Gestaltung des Aufrisses der Jesusgeschichte. Dabei ist die Frage, wie sie uns beschäftigt, verankert in je einer Perikope und zwar der ersten Geschichte dieser Abschnitte: 1) Jesu Antrittspredigt in Nazareth 4, 16—30, 2) die Samariterherberge 9, 51—56.

Nach seiner Taufe am Jordan durch Johannes den Täufer kehrt Jesus nach Galiläa zurück, zieht dort lehrend umher und wird berühmt (4, 14 f.). Bei dieser Gelegenheit kommt er auch

in seine Vaterstadt Nazareth und hält nach seiner Gewohnheit am Sabbat dort einen Vortrag. Es kommt zum Streit zwischen ihm und seinen Landsleuten, er muß fliehen (4, 16—30). Nun nimmt er seinen Wohnsitz in Kapernaum, wo er an jedem Sabbat lehrt und Staunen erregt. Hier wohnen die Familie und die Geschäftsteilhaber des Simon (4, 31—44). Mit diesen Leuten ist Jesus befreundet, und die ersten, die sich ihm anschließen, sind eben Simon und seine Bekannten, die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes. — Dieser Gang der Geschichte Jesu in ihren Anfängen unterscheidet sich von der Darstellung des Markus in zwei Punkten. Einmal berichtet Lukas von einer Antrittspredigt Jesu in Nazareth, während nach Markus Jesus seine Wirksamkeit am galiläischen See und in Kapernaum beginnt. Und dann: nach Lukas beruft Jesus seine ersten Jünger erst, nachdem er deren Heimat und Familie kennen gelernt hat, nicht schon vorher, wie Markus das beschreibt. Gerade diese beiden Punkte machen die Darstellung des Lukas besonders empfehlenswert. „Das alles ist sachlich und glaubwürdig und hängt vollkommen zusammen. Namentlich der Anschluß der ersten Jünger ist wohl vorbereitet", sagt Adalbert Merx [1]). In der Tat hat die Reihenfolge der Ereignisse bei Lukas die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Den ältesten Bericht aber, d. h. einen Bericht, der älter wäre als der des Markus, bietet Lukas nicht. Denn es läßt sich aufzeigen, welche Gründe den dritten Evangelisten veranlaßt haben, die Markusdarstellung zu ändern: ihn haben topographische und psychologische Gesichtspunkte geleitet. In seinem Streben nach dem Pragmatismus geschichtlicher Darstellung befolgt er die topographische Anordnung: a) Nazareth, b) Kapernaum, c) Galiläa als die Umgebung von Kapernaum. Daraus ergibt sich die jetzige Stellung der Nazarethperikope und die Notwendigkeit, von einer Wirksamkeit Jesu am See, an dessen Strande die Jünger berufen werden, erst später zu erzählen [2]).

---

1) A. a. O. II, 2. 1905, S. 29.

2) Die Erklärer schwanken in der Beurteilung der Erzählung, weil sie diesen Plan des Lukas nicht recht erfassen. Verschiedene (z. B. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas. 1901, S. 349) meinen, Lukas denke

Dazu kommt für Lukas eine psychologische Fragestellung. Er will eine Steigerung im Entwicklungsgange Jesu gewinnen: Jesus beginnt seine Wirksamkeit in seiner Vaterstadt. Lukas hält das offenbar für das Gegebene. Er allein unter den Evangelisten hat sich die Frage nach dem ersten Anknüpfungspunkt für die Tätigkeit Jesu gestellt. Zugleich sollte die Antwort auf die Frage gegeben werden, warum Jesus nicht seine Vaterstadt zum Zentrum seines Wirkens gemacht hat: erst nach Nazareth kann Kapernaum in Betracht kommen und danach die Landschaft Galiläa. In dieser Weise zieht das Wirken Jesu immer weitere Kreise. Eine gewisse Entwicklung vom Kleinen zum Großen ist das, was Lukas vorschwebt [1]). Erst nachdem Jesus Kapernaum und die dortigen Verhältnisse kennen gelernt hat, beruft er einige Leute aus dieser Stadt zu seinen persönlichen Jüngern [2]). Das ist sicherlich gegenüber der abrupten Berufungsgeschichte bei Markus eine mehr psychologische Entwicklung der Ereignisse. — In diesem für Lukas charakteristischen Aufriß ergeben sich aber doch bei genauerem Zusehen mancherlei Schwierigkeiten. Wenn am Anfang der Nazarethperikope gesagt ist, Jesus ging nach seiner Gewohnheit (*κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ*) in die Synagoge, so weist das auf ähnliche frühere Synagogenszenen hin, während doch Lukas hier eine Antrittspredigt schildern will. Oder aber, man müßte annehmen, daß der Autor hier an das sabbatliche Besuchen der Synagoge von Jugend auf denkt [3]). Vor allem aber überrascht es, was längst den Exegeten schon aufgefallen ist,

---

hier überhaupt an ein anderes Ereignis als an das Mk. 1, 16—20 erzählte. Meyer (ebenda) sagt, Lukas hole diese Geschichte hier nach, wie Simon in die 4, 38 vorausgesetzte Verbindung mit Jesus gekommen sei. ??

1) Vgl. Adalbert Merx a. a. O. II. 2. 1905, S. 28, der von einer „biographischen Ordnung des Lukas" spricht.

2) Anders urteilt A. Loisy, Les évangiles synoptiques I. 1907, S. 439: „Jésus n'a pu s'installer à Capharnaüm, dans la maison de Simon, qu'après avoir gagné celui-ci à l'Évangile." Loisy macht hier sein geschichtliches Urteil zu sehr abhängig von Markus. Warum soll aber Jesus nicht bei Petrus eingekehrt sein, auch wenn dieser noch kein Jesusjünger gewesen ist? Vgl. auch Spitta a. a. O., S. 53.

3) Vgl. B. Weiß a. a. O., S. 340.

daß im Verlauf der Erzählung (4, 23) die Nazarener ähnliche Wunder zu Jesu Beglaubigung verlangen, wie er sie in Kapernaum getan habe. Lukas hat bisher von einer solchen Wirksamkeit in Kapernaum nichts berichtet [1]). Hieraus erhellt, daß unsere Geschichte ursprünglich einem späteren Abschnitt des Wirkens Jesu angehört hat. Für die Lockerheit des chronologischen Gefüges spricht die Stellung der Nazaretherzählung im Evangelium des Markion. Dort steht sie nach der Perikope von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus (zwischen 4, 39 und 4, 40). Wir müssen nach alle dem so urteilen: wir haben in der Nazarethperikope des Lukas eine Erzählung vor uns, die chronologisch nicht fixiert war und die der Evangelist aus den vorhin angegebenen Gründen an ihrer jetzigen Stelle gebracht hat. — Müssen wir aber in der Kritik nicht noch weiter gehen? Ist es gesichert, daß diese uns so vertraute Szene als in Nazareth sich abspielend einwandfrei beglaubigt ist? Die Frage muß gestellt werden, wenn die Züge der Erzählung, die aus dem Bericht über Jesu Verwerfung in Nazareth, Mark. 6, 1—6 = Luk. 3, 22b. 24, stammen, in unserer Erzählung nicht ursprünglich sind. Nach Nazareth weisen dann nur die Anfangsworte der Perikope. Ist aber wirklich die Erzählung in Nazareth verankert? Derartige Geschichten waren vielfach ohne jede Ortsangabe überliefert. Aus der Fülle greife ich eine Synagogenszene heraus, wie sie in Mark. 3, 1 ff. geschildert ist. Wenn nicht schon die mündliche Tradition die betreffende Geschichte lokalisiert hatte, dann kann Lukas, geleitet von den vorhin namhaft gemachten Motiven, das getan haben. Vielfach sind die Lokalisierungen zu den Geschichten hinzugewachsen. Was ist im Laufe der Jahrhunderte nicht alles lokalisiert worden? Jede Einzelheit aus der heiligen Schrift hat ihre Stätte gefunden, zu der die Pilger gewallfahrt sind und noch heute wallfahren. Die mittelalterlichen Reiseberichte haben da Tradition auf Tradition ge-

1) Die meisten Erklärer sind sich über diesen Widerspruch einig, suchen aber vielfach ihn abzuschwächen (vgl. B. Weiß a. a. O., S. 343). Richtiges Stilempfinden zeigen hier die altkirchlichen Erklärer, die von Antizipation oder Prolepse reden.

häuft. Die moderne, auch die katholische Forschung hat unter diesem Material kritisch gesichtet und vieles beseitigt. Doch ist man sich nicht genügend im klaren darüber, daß dieser Prozeß der Lokalisierung von Ereignissen der Geschichte Jesu nicht nachbiblisch, nicht nach- und außerkanonisch allein ist, sondern so alt ist wie die ersten Überlieferungen selbst. Lukas hat in dieser Sphäre gelebt, und darum konnte er eine ihm überlieferte Jesuspredigt als Antrittspredigt in Nazareth festlegen. Der Geschichte selbst nehmen wir mit der Ausschaltung der Ortsangabe nichts von ihrem Glanze. Wir können nicht sagen, daß der Bericht von Jesu Jesajaspredigt etwas Besonderes gerade mit Nazareth zu tun hätte. Nein, solche Geschichten haben ihrem Wesen nach etwas Zeit- und Ortsloses. Man ist ganz eingestellt auf den Inhalt, wenn man die Perikope etwa im Gottesdienst in der Form der sonntäglichen Lektion hört. Und dorthin gehören diese Geschichten von Haus aus. Die einleitende Orts- bzw. auch Zeitangabe ist nur das Rankenwerk, der Rahmen, der nicht unseren Blick ablenken darf von dem köstlichen Bilde.

Diese Literarkritik, die das Traditionsgut und die Kompositionsarbeit von einander zu scheiden sucht, erscheint mir als das primär Wichtige. In unsrem Falle wird sie vielleicht unterstützt durch eine genaue Kenntnis der Topographie von Nazareth, die sich nicht mit den Angaben des Erzählungsschlusses vereinbaren läßt [1]).

Noch reizvoller, aber zugleich auch komplizierter ist die Frage nach Tradition und Komposition im Aufriß des Lukasevangeliums für den Abschnitt, der die merkwürdigste Eigentümlichkeit dieses Evangeliums ist, den sogenannten lukanischen Reisebericht. Lukas hat den schon im Markusevangelium vorliegenden Plan einer Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem in eigentümlicher Weise ausgebaut. Zunächst geht sein Bericht dem des Markus ganz parallel,

1) Vgl. Merx a. a. O. II. 2. 1905, S. 122. M. Brückner, Das fünfte Evangelium. 1910, S. 30.

indem Luk. 9, 18—50 letzte Ereignisse und Gespräche Jesu in Galiläa umfaßt. Dann aber beginnt ein größerer Abschnitt, der in seinem Aufriß und vielfach auch in seinem Stoff keine Parallele in Markus, bzw. Matthäus hat. Während bei diesen beiden Evangelisten ein großer Teil unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitung der Jünger auf das kommende Leiden steht und mit dem Näherkommen dieses Leidens ein Näherkommen an die Stadt Jerusalem verbunden ist, steht bei Lukas dies letztere, das Geographische ganz im Vordergrund. Ein besonderer Teil über die Belehrung der Jünger läßt sich bei Lukas nicht herauslösen. Aus verschiedenen eingestreuten Bemerkungen (9, 57; 10, 1; 10, 17; 10, 38; 11, 1; 13, 10; 14, 1; 14, 25) erfahren wir, das Jesus unterwegs ist; andere Stellen (9, 51; 9, 53; 13, 22; 13, 33; 17, 11; 18, 35; 19, 1; 19, 11) besagen, daß es sich um eine Reise nach Jerusalem handelt; und zwei von diesen Itinerarnotizen sind mit der Angabe verbunden, daß Jesus als Reiseroute von Galiläa nach Jerusalem die durch Samaria gewählt habe (9, 53; 17, 11). Die Mehrzahl dieser Notizen fällt mit Perikopeneinleitungen zusammen, die von Lukas den ursprünglich nicht lokalisierten Geschichten vorangestellt sind, damit der Charakter eines Reiseberichtes gewahrt bleibt[1]). Hierhin gehört auch die eine Samarianotiz (17, 11), die die Perikope von der Heilung der zehn Aussätzigen einleitet: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ* (17, 12—19), *καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας.* Die eigentliche Erzählung beginnt erst mit V. 12: *καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην ὑπήντησαν αὐτῷ δέκα λεπροὶ ἄνδρες.* Der Zweck der vorausgeschickten Ortsangabe V. 11 ist klar: es wird ein neuer Ansatz zum Reisebericht gemacht. Die Ortsvorstellung aber ist ganz unklar. Nach dem bisher Geschilderten ist Jesus schon in Samaria (9, 52), dann ist er wieder in Galiläa (13, 31), und jetzt heißt es: er zog mitten durch Samaria und Galiläa. Wo befinden wir uns nun eigentlich? Der Ausdruck weist eher

---

1) Genauere Ausführungen über diesen Punkt in meiner Habilitationsschrift.

auf eine Reise nach Norden als auf eine nach Süden (Jerusalem) hin. Daß eine Schwierigkeit vorliegt, zeigt auch die Unsicherheit der handschriftlichen Überlieferung. Ein wirres Variantennest [1]) macht deutlich, daß man schon im Altertum die Topographie von 17, 11 nicht verstanden hat. Und die modernen Versuche, die Wendung vom geographischen Standpunkt aus zu verstehen, befriedigen nicht. Die verschiedensten Erklärungen sind gegeben worden [2]). Aber ganz abgesehen davon läßt sich die Geschichte selbst auf Grund bestimmter sachlicher Erwägungen lokalisieren. Die geheilten Aussätzigen werden aufgefordert, sich den Priestern zu zeigen. Aus dieser Angabe läßt sich über die Lokalität nichts entnehmen. Das Opfer der Reinigung, das nur in Jerusalem dargebracht werden konnte, mochte später stattfinden. Hier kommt aber hinzu, daß Jesus (V. 15) nach der Reinsprechung der Aussätzigen noch an Ort und Stelle zu denken ist. Damit werden wir nach Jerusalem oder in ein Dorf in nächster Nähe dieser Stadt geführt. Daß ein Samariter sich in Jerusalem aufhält, hat nichts Auffälliges. Nun kann aber Lukas eine Erzählung, in der ein Samariter vorkommt, innerhalb der von ihm angenommenen Reise Jesu durch Samaria gut gebrauchen. Daher lokalisiert er sie dort, denkt

---

1) ℵ BL lesen *διὰ μέσον*, was von lateinischen Handschriften durch per medium wiedergegeben wird; D u. a. sagen nur *μέσον*; Receptus hat mit A Γ Δ Λ *διὰ μέσου*; vereinzelt findet sich auch *διὰ μέσης* oder einfach *διὰ τῆς*. Das topographische Durcheinander wird noch erhöht durch den Zusatz et hiericho in verschiedenen Itala-Handschriften, während sich in Kod. 28 der höchst sonderbare Text findet: *διήρχετο τὴν Ἱεριχὼ καὶ διὰ μέσ. Σαμ. καὶ Γαλ.*

2) Vielfach denkt man an eine Wanderung längs der Grenze beider Länder hin, von Westen nach Osten. So hat offenbar schon D in Weglassung des *διὰ* den Text verstanden. Andere denken an ein wirkliches Durchqueren von Samaria und Galiläa und rechnen die Topographie durch Heranziehung anderer Stellen aus den Evangelien in kunstvollster Harmonistik aus. Andere z. T. recht komplizierte Erörterungen der Geographie finden sich bei B. Weiß a. a. O., S. 561 f. B. Weiß selbst meint: „Nur beim Hindurchziehen durch die Grenze von Sam. und Galil. konnte es sich ja ereignen, daß Jesus einen Samariter in Gemeinschaft mit Galiläern traf.“ ??

aber auch an die neun jüdischen Aussätzigen, die nicht gut in Samaria anzunehmen sind [1]), und bringt daher eine Lokalangabe, deren Entstehen aus solchen Motiven heraus begreiflich wird, während die Topographie selbst unklar bleibt.

Anders liegt die Sache bei der Samarianotiz gleich zu Anfang des Reiseberichtes. Die Perikope von der Samariterherberge (9, 51—56) beginnt mit einer Einführung (V. 51), die sich schon in der Form als lukanische Komposition verrät. Dann aber die Erzählung selbst! Jesus sendet Boten vor sich her; und sie machen sich auf und kommen in ein Dorf der Samariter, um Quartier zu machen. Die Leute aber verweigern die Aufnahme, da Jesu Angesicht nach Jerusalem gerichtet ist. Darauf erbitten Jakobus und Johannes Bestrafung der Samariter; Jesus schilt die beiden Jünger, und sie wandern in ein anderes Dorf. Diese ganze Situation ist durchaus deutlich. Die Samariter lehnen Jesus und seine Jünger ab, offenbar, weil diese das Aussehen von Pilgern haben, die sich nach Jerusalem begeben. Jüdische Festpilger sind ihnen unsympathisch (vgl. Joh. 9, 20). Der alte Haß der Samariter gegen die Juden lodert auf und macht sich in der Verweigerung jeglicher Gastfreundschaft Luft. Doch Jesus bricht nicht mit diesen Leuten, sondern geht in ein anderes samaritisches Dorf [2]). Dort scheint er Aufnahme gefunden zu haben. Es soll in dieser Erzählung deutlich gemacht werden, daß Jesus nicht überall von den Samaritern abgelehnt worden ist. — Man muß zugeben, daß dieser Bericht Farbe hat und einen geschichtlichen Eindruck macht. Schwierig bleibt nur die merkwürdige Vereinzelung dieser Erzählung innerhalb der evangelischen Überlieferung. Sollte hier doch nicht eine bestimmte Tendenz zur Gestaltung des Berichtes geführt haben? Jesus hatte in seiner Aussendungsrede an seine Jünger (Matth. 10, 5) ausdrücklich verboten, die Straße der

---

1) Vgl. Hans Windisch, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten, Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft XII (1191), S. 163, Anm. 2.

2) Man mißversteht den Tenor der Erzählung, wenn man bei dem andern Dorf V. 56 an eine nichtsamaritische Ortschaft, etwa an eine auf der Grenze gegen Samaria gelegene galiläische denkt.

Heiden und die Städte der Samariter zu betreten. Für die urchristliche Mission muß dies ein Problem gewesen sein, warum Jesus dieses Verbot gegeben hat. Die vorliegende Erzählung von den ungastlichen Samaritern, die dabei wirklich vorhandenen Stimmungen dieses Volkes entspricht, sucht die Antwort zu geben: Jesus hat versucht, mit diesen Menschen Fühlung zu gewinnen, man hat ihn jedoch abgelehnt. Dabei schneiden die Samariter in der Geschichte selbst noch nicht einmal so ganz schlecht ab. Es wird nur referiert, was sie getan haben. Jegliches harte Urteil fehlt, Jesus selbst bleibt neutral. Diese Milde den Feinden Jesu gegenüber ist auffällig. Auch hier steckt Missionspolitik dahinter. Man will es nicht mit den Samaritern verderben. Schon früh haben sich ja, wie der Bericht Act. 8 zeigt, Beziehungen zu diesen Leuten ergeben: viele Samariter sind Christen geworden. Ich rechne mit der Möglichkeit, daß auch die hier zum Ausdruck kommende Stellung der beiden Jesusjünger Jakobus und Johannes mit Missionsproblemen innerhalb der Urgemeinde zusammenhängt. Vielleicht haben diese beiden Apostel, die „Donnersöhne", gegenüber der Samaritermission eine ablehnende Haltung eingenommen. Über die Stellung des Jüngers Jakobus in der Missionsgeschichte der Urgemeinde erfahren wir allerdings weiter nichts, dagegen mancherlei über die seines Bruders Johannes. Dieser ist es, der neben Petrus eine führende Rolle in der ältesten Gemeinde spielt. Es ist eine merkwürdige, sehr beachtenswerte Einzelheit aus der Überlieferung, daß gerade er, der nach unserer Stelle auf die ungastlichen Samariter das Gericht herabwünscht, nach Act. 8, 14 f. den durch Philippus bekehrten Samaritern zusammen mit Petrus den heiligen Geist verleiht. Wenn das Jesuswort vom Nichtbetreten der samaritischen Städte existiert hat — und m. E. ist dieses Wort zweifellos ein echtes Jesuslogion — dann war die Samaritermission für die ersten Christen ein Problem. Zwischen Jesu Anschauung und dem, was Act. 8 erzählt wird, klafft eine Lücke. In diese Lücke scheint mir die Erzählung von den ungastlichen Samaritern und den Eiferern Jakobus und Johannes, der nachher doch mit den Samaritern in Fühlung treten mußte, zu gehören.

Wer aber ist der Schöpfer dieser Tradition? Der Evangelist Lukas kommt hier nicht unbedingt in Betracht. Daß er als einzelner plötzlich diese Geschichte in Umlauf gesetzt habe, ist ein nicht recht denkbarer Vorgang. Er knüpft hier vielmehr an eine bestehende Überlieferung an und benutzt sie dazu, den ihm eigentümlichen Bericht über Jesu letzte Wanderung nach Jerusalem zu gestalten. An der Samariterperikope hängt jedenfalls dieser ganze lukanische Reisebericht. Eine Überlieferung über Jesu Tätigkeit oder Jesu Versuch einer Tätigkeit in Samaria, über die man aus missionarischen Erwägungen heraus reflektierte, stand irgendwie zu Gebote. Darauf weist auch das, was im 4. Kapitel des Johannesevangeliums erzählt wird. Deutlich werden da die Samariter, die halbheidnischen, aber doch glaubenseifrigen Hörer Jesu, den Juden, die sich über diese Leute erhaben dünken, gegenübergestellt. Und auch hier kann mit einem Dokument aus der ältesten Missionsgeschichte gerechnet werden: die echten Judenchristen von Jerusalem mochten die Samariter ganz von ihrem jüdischen Vorurteil aus betrachtet haben. Lukas, der wie kein anderer Evangelist über all diese Probleme nachdenkt, trägt gern einer solchen Missionsüberlieferung Rechnung. Und bei der Art, wie von ihm der Gesamtaufriß der Jesusgeschichte angelegt ist, muß sich die Samariterepisode auf der letzten Reise Jesu nach Jerusalem ereignen. Bei der Dürftigkeit des Stoffes aber hat kein rechter Reisebericht zustande kommen konnen. Schon das eine macht stutzig, daß Jesus immer auf der Reise gedacht ist, aber dabei gar nicht recht weiterkommt. Doch Lukas hat hier nicht mehr erreichen können, als er wirklich erreicht hat. Es standen ihm zur Verfügung: eine Samaritergeschichte und zwei Jerichogeschichten. Das ist das ganze Material lokalisierter Szenen. Aber wenn diese letzteren wirkliche Reiseerzählungen sind, dann gehören sie in den Rahmen einer Reise durch Peräa (so Markus und Matthäus) und nicht durch Samaria. Diese nicht zu beseitigende Unstimmigkeit zeigt eine ziemliche Unbefangenheit oder auch Unkenntnis des Lukas in den Dingen der Geographie Palästinas. Im übrigen sind die aus der Spruchquelle (Q) und Sonderquellen mitgeteilten Erzählungen von Haus

aus gar nicht lokalisiert. Da auf diese Weise der Schauplatz fortwährend wechseln kann, hat sie Lukas hier untergebracht. — Von solchen Erwägungen aus, deren hypothetischen Charakter ich erkenne, deren Notwendigkeit mir aber unzweifelhaft ist, wird die Entstehung des rätselhaften lukanischen Reiseberichts begreiflich. Mancherlei ist hier auf das Konto des Schriftstellers Lukas zu setzen, mancherlei ist von diesem Schriftsteller übernommenes Sondergut. Es genügt aber nicht, bei der Feststellung dieses Sondergutes stehen zu bleiben, sondern es gilt, auch dieses, wenn es so vereinzelt ist, auf seine Entstehung hin nachzuprüfen, bis wir auf das harte Gestein des geschichtlich Wirklichen stoßen [1]).

Der Schriftsteller Lukas, der geschickt und geschmackvoll zu erzählen weiß, macht uns diese Arbeit nicht leicht. Vielfach wird er durch seine Kombinationen über den ihm vorliegenden Markusaufriß hinaus das geschichtlich Wirkliche getroffen haben. Aber ein geschickter Schriftsteller ist noch lange nicht ein zuverlässiger Forscher. M. E. bedarf die weitverbreitete große Meinung von der Qualität der Forscherarbeit des Lukas sehr der Richtigstellung. Er selbst sagt uns zwar in seiner Vorrede, daß er allem von vorn an genau nachgehen und es der Reihe nach niederschreiben will. Das klingt so, als ob Lukas tiefschürfende Quellenarbeit geleistet hätte. Nach dem, was wir von diesen Leistungen in seinem Evangelium kennen gelernt haben, kann davon keine Rede sein. Lukas redet hier in der Widmung an seinen vornehmen Freund Theophilos etwas geschwollen und nicht ohne Übertreibung Wenn wir uns das, was er geschaffen hat, ansehen, so erreicht er, abgesehen von Sonderüberlieferungen, wie sie auch Matthäus

---

1) Das Schwierige des lukanischen Reiseberichts hat man mit der Annahme zu beheben versucht, daß hier Berichte von verschiedenen Reisen Jesu nach Jerusalem zusammengefaßt seien. Vgl. dazu Weiß a. a. O., S. 436. Letzten Endes stehen solche Versuche im Dienste der Harmonistik, wie sie am deutlichsten von katholischen Forschern vertreten wird. — Einen in ganz anderer Richtung sich bewegenden Versuch hat Spitta a. a. O., S. 269 ff. unternommen, indem er sich dabei von dem Bestreben leiten läßt, einen festen logischen Zusammenhang herauszuarbeiten.

vielfach hat, nicht im mindesten einen Aufriß der Jesusgeschichte, der wertvoller ist als der des Markusevangeliums. Wir verdanken dem Lukasevangelium manche uns besonders liebe und auch geschichtlich wertvolle Überlieferung, wir freuen uns der geschickten Verknüpfung der Einzeldinge in einer glatten, fortlaufenden Erzählung, wir dürfen aber nicht vergessen, von Fall zu Fall zwischen Tradition und Komposition besonders im Aufriß des Lukasevangeliums klar zu scheiden.

2.

D. G. Kawerau, Berlin

Zu Luthers Briefwechsel

1. Andreas Osiander an Luther über die Leviratsehe [c. Januar 1536][1])

Handschriftlich (von Bugenhagens Hand), Berlin Kgl. Bibl. Ms. theol. lat. Okt. 41 Bl. 101 ff. Inhaltsangabe bei Vogt in Stud. u. Krit. 1885, S. 735 f. Anfang und Schluß des Briefes hat Bug. fortgelassen.

Ego persuasissimus sum esse quandam legem diuinam, contra quam quisquis homo, quocunque tempore et loco

1) Am 6. Februar 1536 schrieb Melanchthon an Veit Dietrich in Nürnberg in Sachen der durch die Annullierung der Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina von Aragonien aktuell gewordenen Frage nach dem Verhältnis des Verbots 3. Mos. 18, 16; 20, 24 zu der Anordnung der Leviratsehe 5. Mos. 25, 5 und bat ihn, von Osiander Auskunft geben zu lassen über die Deutung dieser Gesetzesstellen seitens der Rabbinen. Dabei erwähnt er: Vidi, quae Luthero scripsit, er wünsche aber noch speziellere Auskunft, Corp. Ref. III, 36. Er wiederholt seine Bitte am 9. Februar, ebd. III, 39, und dankt am 9. März durch V. Dietrich für den inzwischen eingetroffenen Brief Osianders, III, 44. Letzterer folgt in Bugenhagens Handschrift dem Briefe an Luther nach. Also wird nicht zu bezweifeln sein, daß der Brief der Handschrift an Luther der von Melanchthon am 6. Februar erwähnte ist. Danach bestimmt sich das Datum.

absque certo iussu aut permissu Dei faciat, peccet. Deinde arbitror interdictum de uxore fratris seu viui seu mortui (nam utrumque complectitur) non ducenda transgressoribus orbitatem. minitans Levi. 18 et 20 [1]) ad eandem legem diuinam pertinere, eo quod eiusmodi nuptiae incestae inter eas causas a Deo numerantur, propter quas septem illae gentes extirpandae fuerint [2]), cum tamen legem scriptam non habuerint. Postremo legem de suscitando fratris semine etc. non proprie legem, nemo enim id facere cogitur, sed dispensationem duntaxat quandam Dei, super priore lege diuina, esse arbitror in certo eoque unico casu tantum. Et posteriores hae duae propositiones adeo non sunt controuersae apud Iudaeos, ut eas admirabili consensu non tantum non agnoscant, verum etiam fortiter asserant et defendant. Nam casu posito, quod frater plures habens uxores sine liberis decedat, et fratres eius superstites hic unam, ille alteram suscitandi seminis causa ducant, siue alter de altero id sciat siue non, matrimonium eius, qui posterior fuit in fratria du(102)cenda, tanquam incertum damnant, ac per vim dissoluendum iudicant, etsi multis annis cohabitarint ac plures liberos susceperint, adeo non dubitant, si per unum semen mortui suscitetur, ex dispensatione aliis omnibus seruandi iuris naturalis necessitatem incumbere, quod ea dispensatio ad unum tantum se extendat. Quin etiam dictam dispensationem in uno non semper efficacem iudicant, nempe tum cum duas leges simul sublatura sit. Exempli causa, ut si fratria, etiamsi fratri mortuo non nupsisset, aut fratris uxorem ducere sine exceptione liceret, tamen alia lege fratri superstiti interdicta sit, — quod accidit ei, qui fratriae sororem prius in matrimonio habet. Non enim verum putant dispensationem, quae super una lege data sit, contra duas valere posse. Quid alii huic Iudaeorum interpretationi tribuant, ipsi viderint. Ego certe non video, quid recte contra dici possit aut sentiri. Et alioquin unanimem eorum in interpretandis scripturis consensum,

---

1) 3. Mos. 18, 16; 20, 21. 2) 3. Mos. 18, 24. 25.

praesertim ubi non de Christo agitur, non temere contemnendum esse iudico. Porro ubi scripturas torquent, satis superque arguit eos ipsorum inter se dissensio. Hactenus sententiam meam proposui, in qua, si non erro (ut certe errare me non metuo neque suspicor) nascitur, nisi opinor, eiusmodi quaestio: An dispensatio, qua semen fratris sine liberis discedentis ex fratria suscitare permittuntur Iudaei, etiam pertinent ad Christianos? Et mihi quidem videtur, quod non. Causae autem, cur sic videatur, sunt hae. Primum Christiani non legi Moseos, sed legi naturae subiecti sunt, et dispensatio illa non est lex naturae sed contra eam. Deinde caussae propter quas cum Iudaeis dispensatum fuit, non sunt apud Christianos. Nam incommodum, quod steriles Iudaei propter legem 'crescite et (103) multiplicamini' [1]), in futuro saeculo metuebant, Christianos non manet, vaticinante Esaia 'Dabo eis nomen melius a filiis et filiabus' [2]) et Christo docente 'qui potest capere, capiat' [3]). Et conservatio tribuum et familiarum et haeriditatum, quibus haec dispensatio serviebat, propter Christum a tribu Iuda et familia Dauidis agnoscendum instituta fuit, quo accepto omnia dissipata sunt. Quare Iudaei hodie nusquam utuntur ea dispensatione, tantum abest, ut Christiani recte uti posse videantur. Denique haec dispensatio πολυγαμίαν necessario secum trahit. Tam enim conspicitur [4]) maritus qui fratriam non superducit, quam non maritus. Atqui πολυγαμία Christianis illicita est, cum Paulus dicat, maritum sui corporis potestatem non habere sed uxorem etc. [5]). Igitur non videtur ex verbis Mosi Christianis licere ducere fratrias sterilium. An vero aliquo verbo in nouo testamento nobiscum super hoc et aliis dispensatum sit, nec ne, et an ecclesia vel pontifex super lege naturae dispensare possit, et an invitus ei dispensationi inniti cogi possit, et caetera infinita quae possent quaeri, missa facio, ut quae me nihil moveant, tan-

1) 1. Mos. 1, 28. 2) Jes. 56, 5. 3) Matth. 19, 12.
4) 5. Mos. 25, 9. 5) 1. Kor. 7, 4.

tum super his, quae firma mihi visa sunt, exactum tuum iudicium libentissime scirem, non ob aliam causam, quam ut, si errarem, per te revocarer, si non, confirmarer. Incidunt enim multa in occultis consiliis dandis hoc tempore, quae sine harum rerum firmo iudicio explicari non possunt [1]).

2. Zu Luthers Schrift „An den Kurfürsten zu Sachsen und Landgrafen zu Hessen von dem gefangenen Herzog zu Braunschweig. 1545."

Seidemann hat dem Abdruck dieser Schrift, die zwar Briefform trägt, aber nach Ursprung und Zweck auf Bestellung gelieferte politische Flugschrift war, als Datum vorangesetzt: nach dem 24. Oktober [2]). Mit der gleichen Datumsbegrenzung habe ich sie in Enders XVI, 313 registriert — nicht abgedruckt, weil nicht unter die Briefe, sondern unter die Schriften gehörig. Seidemann hat den 24. Oktober als terminus ante quem non, nicht

1) Osianders Auffassung weicht von der Luthers total ab. Nach ihm gilt das Verbot der Ehe mit des Bruders Weib ebenso in bezug auf den noch lebenden wie auf den verstorbenen Bruder; es ist unbedingt und zu aller Zeit gültig. Dagegen war die Einrichtung der Leviratsehe kein Gebot, sondern nur eine Erlaubnis, und nur für das jüdische Volk bestimmt. Also war Heinrichs Ehe an sich ungültig gewesen. Umgekehrt beweist für Luther gerade das Institut der Leviratsehe, daß das Verbot in 3. Mos. 18 u. 20 nur auf das Weib des noch lebenden Bruders sich bezog. Heinrichs Ehe bestand und ist zu Unrecht geschieden worden. Es sei nur daran erinnert, daß Luther nicht etwa erst aus Anlaß der Ehescheidung Heinrichs so urteilte. Schon 1522 in der Schrift vom ehelichen Leben erklärt er die Ehe mit der Schwägerin nach des Bruders Tode für unverboten, Weim. Ausg. X, 2, 281; vgl. auch 266. Nicht näher berührt er die Frage in De Captiv. Babyl., Weim. Ausg. VI, 555, wo er ohne weitere Erläuterung die uxor fratris als verboten bezeichnet. Er ist sich aber in dem Verständnis der Stellen des Mosaischen Gesetzes nicht gleich geblieben. In einer Tischrede vom 10. Januar 1538 erklärt er die Ehe mit des verstorbenen Bruders Weib für unerlaubt,: nos talia permittere non possumus salvo verbo Dei. (Tischr. Weim. Ausg. Tischr. 3, 541.) Hatte Osianders Beweisführung doch Eindruck auf ihn gemacht?

2) De Wette=Seidemann VI, 385.

näher begründet; aber der Grund ist offenbar. Während man am 23. Oktober über den Ausgang des Krieges in Wittenberg noch nichts wußte [1], ist am 24. die fama dort eingetroffen, victum et captum esse Lycaonem Henricum Brunsvicensem cum filio [2]. Kann also über diesen Grenztermin kein Zweifel bestehen, so fragt es sich doch, ob über die Abfassung der Schrift nicht eine genauere Zeitbestimmung möglich ist. Der Druck wurde am Abend des 18. Dezember beendet [3]. Man mußte die Abfassung schon Ende Oktober beginnen lassen, wenn man in Luthers Brief an Amsdorf, dem er selbst das Datum Quinta Novembris gegeben hat, die Worte las Epistolam, quam nunc excudendam dedi ad Principem nostrum et Landgravium [4]; dann mußte aber, trotzdem daß höchste Eile geboten war, J. Klug höchst langsam gearbeitet haben, da am 13. Dezember erst zwei Bogen fertig waren [5]. Aber das Datum in Luthers Brief ist unmöglich und muß ein Schreibversehen sein. Denn er bezieht sich auf sein Schreiben an Amsdorf über den Abt von Bosau, das vom 16. November stammt [6], und fügt einen Brief des Cordatus an Melanchthon bei vom 17. „huius mensis“ [7], womit Cordatus nur den 17. November meinen kann, nicht den 17. Oktober, an welchem die Entscheidung noch gar nicht gefallen war. Danach ist 5. Novembris in 5. Decembris zu korrigieren. Luther hat noch in den ersten Dezembertagen den vorigen Monat in der Feder gehabt und durch dieses Schreibversehen die Forscher irregeführt [8]. Stellt man dieses Datum richtig, dann klärt sich die Entstehungsgeschichte. Bekanntlich verhüllt Luther in seiner Schrift sorgfältig, daß er im Auftrag des Kurfürsten schreibt. „Ich bin oft vermahnet und gebeten von vielen, auch großen Leuten“, an den Kurfürsten und den Landgrafen zu schreiben; um die Freilassung des Braunschweigers würden sie, „wie zu vermuten, gar mit stattlicher, gewaltiger Fürbitt berannt, be-

---

1) Corp. Ref. V, 875.
2) Ebd. V, 878.
3) Kolbe, Anal. Luth. 419; Enders XVI, 332.
4) Enders XVI, 333.
5) Kolbe a. a. O. S. 419.
6) Enders XVI, 324
7) Ebd. XVI, 334.
8) Vgl. z. B. Köstlin [5]II, 612.

stürmet, versucht und auf alle Weise ersucht werden" [1]). Was hier Luther als seine Vermutung ausspricht, war tatsächlich geschehen, in Wittenberg bekannt, ja der eigentliche Anlaß, daß der Kurfürst diese Schrift von ihm wünschte. Ein Gesandter des Kaisers hatte eine Pression auf den Landgrafen versuchen müssen — und der Kurfürst fürchtete, Philipp werde einem Druck von dieser Seite nachgeben. Melanchthon ist darüber am 28. November unterrichtet: Conricius sei als Abgesandter des Kaisers an den Landgrafen geschickt und habe den Wunsch überbracht, ut Brunsvicensem tractet, sicut Principes captos tractari decet, deinde ne proponat nimis duras conditiones. Der Kaiser selbst erbietet sich ad rem componendam [2]). Übereinstimmend damit redet Landgraf Philipp selbst von der „Werbung, so die Kays. M. uns durch den von Könritz hat antragen lassen" [3]). Das war die „stattliche, gewaltige Fürbitte", auf die Luther anspielt, deren Wirkung auf den Landgrafen seine Flugschrift unschädlich machen sollte. Davon kann Luther aber auch erst Ende November Kunde erhalten haben, und zwar durch den Kurfürsten von Sachsen, der Brück beauftragte, mit ihm über die Abfassung dieser Schrift zu verhandeln [4]). Luther hatte die Abfassung zugesagt, und zwar — um zu verhüllen, daß sich die Absicht der Schrift an den Landgrafen richtete — als Schreiben an den Kurfürsten und Landgrafen. Höchste Eile tat not, da der Kurfürst wünschte, daß die Flugschrift schon auf der Frankfurter Tagung des Schmalk. Bundes vorliegen sollte, die für den 6. Dezember anberaumt war, allerdings die übliche Verspätung erlitt. Wie ungeduldig der Kurfürst auf die Drucklegung wartete, zeigt sein leider undatiertes Schreiben an Luther [5]). In diesem geht er von der Annahme aus, Luther werde „nunmehr damit fertig und dasselb Schreiben in Druck kommen sein". Sollte es wegen Leibes Schwachheit noch nicht soweit sein, so möge er doch „dasselbig Schreiben aufs erste fördern. Denn

1) De Wette VI, 386. 387. 2) Corp. Ref. V, 892, vgl. auch 893.
3) Neudecker, Merkwürdige Aktenstücke, S. 514. Also wohl ein Mitglied der Familie Könneritz.
4) Enders XVI, 331. 5) Ebd. XVI, 330 f.

es will aus allerlei Bedenken und Ursachen viel dran gelegen sein". Man darf rechnen, daß dies Excitatorium etwa 8 Tage nach der Auftragerteilung an Luther geschrieben, also wenn wir Melanchthons Mitteilungen über die Könneritzsche Werbung beim Landgrafen in Rechnung setzen, acht Tage nach dem 28. November. Am 5. Dezember hat Luther sein Manuskript in Druck gegeben, am 14. lieferte Klug die ersten beiden Bogen an Brück ab, am 18. hatte dieser auch schon Bogen 4 in Händen, am Abend wurde der Schlußbogen 5 fertig. Danach läßt sich die Abfassung auf die Tage vom 28. November bis 5. Dezember begrenzen. Daß Luther bei dieser Arbeit auf Bestellung sich nicht wohl gefühlt hatte, die diplomatischen Wendungen, mit denen er sich den Schein geben mußte, als ob er proprio motu zur Feder gegriffen, ihm gar nicht lieb waren, zeigt die brüske Zurückweisung, die Brück von ihm erfuhr, als er noch in letzter Stunde Abänderung eines Passus (aus Rücksicht auf den Kaiser) forderte und Ersatz der Kosten für Druckänderung anbot [1]). Brück empfand tief, daß es eine Zumutung gewesen, Luther so zu einer politischen Aktion des Kurfürsten auszunutzen. Daher fühlte er das Bedürfnis, als die Schrift glücklich im Druck vollendet war, den Kurfürsten dahin zu bestimmen, daß er an Luther ein Dankschreiben richte, durch das er den übeln Eindruck verwischen könnte, den der Versuch eines Eingriffs in den Inhalt bei ihm zurückgelassen hatte. Dieses bisher unbekannte Schreiben verdanke ich der Güte des Herrn Archivdirektors Dr. Tille in Weimar.

Das Schreiben [2]) ist vom 19. Dezember. Brück teilt dem Kurfürsten mit, daß die Schrift ausgegangen, und daß er 42 Exemplare gekauft habe, von denen er 39 übersende, und fährt dann fort:

„e. churf. g. mussen an D. Martinum ein klein gnedigs schriftlein thun mit gnediger danksagung seins vleisses und gehabter muhe, so e. churf. g. aus der gedruckten vermanung vormerkt hetten, e. churf. g. wolten es gnediglich jegen ime erkennen und

1) Enders XVI, 332.
2) In Reg. H. fol. 603—609. Faszikel 194, Nr. 26, Bl. 19.

wiewol e. churf. g. mir hetten geschrieben darnach zu sehen, was des keisers halben darin mochte gemeldet sein, so were es doch gar nit der mainung beschehen, ime ziel oder maß zu geben, wie dan auch e. churf. g. vetter und her vater bisher gottlob nit gethan hett, auch eur churf. g. gemuet hinfort nit sein solt, es auch dahin nit vorstehen etc. doch uff e. churf. g. gefallen."

Ob der Kurfürst diesem Konzept gemäß an Luther geschrieben, darüber gibt das Archiv keine Auskunft, es ist aber wahrscheinlich.

3. Das Datum des Briefes Luthers an den Breslauer Rat für Joh. Crato.

Im Jahre 1805 wurde zuerst in den Schlesischen Provinzialblättern der Brief Luthers an „Hauptmann und Rat der Stadt Breslau" aus der Handschrift im Besitz des Evangelischen Gymnasiums zu Schweidnitz bekannt gemacht mit dem Datum „Montags nach Jubilate 1541", und mit diesem Datum drucken ihn die folgenden Ausgaben der Briefe Luthers, de Wette, Erl. Ausgabe und die Neubearbeitung der Walchschen Ausgabe. Als ich für Enders Briefwechsel mich mit ihm beschäftigte, stießen mir starke Zweifel auf, dargelegt a. a. O. XV, 141, so daß ich ihn dem Jahre 1543 zuwies. Da ich damals nicht Gelegenheit hatte, in Schweidnitz selbst Einblick in das Manuskript zu nehmen, wurde mir die Angabe, daß es das Original sei, welches dort aufbewahrt werde, höchst zweifelhaft — ich habe ja oft genug erlebt, wie als Originale gerühmte Manuskripte bei der Besichtigung sich als Abschriften aus dem 16. Jahrhundert oder gar aus späteren Zeiten erwiesen. Im Sommer 1917 war ich in der glücklichen Lage, in Schweidnitz selbst den Brief sehen und prüfen zu können. Da zeigte mir nun der Augenschein, daß er unzweifelhaft das Original von Luthers Hand ist — und daß an der Jahreszahl 1541 nicht zu zweifeln ist. Gleichwohl bleiben die Bedenken gegen 1541 bestehen. Zwar scheint für diese Zahl zu sprechen, daß — nach Luthers Angabe — Crato jetzt „bei sechs iaren" ein Stipendium des Breslauer Rats bezogen hätte; das könnte stimmen zu der ersten Inskription Cratos in

Wittenberg im W. S. 1534/35 — nach dem 21. Januar 1535 — Album I, 156. Aber man wird stutzig, wenn man sieht, daß Melanchthon am 17. April (1543)[1] in dem Zeugnis, das er für Crato namens der philosophischen Fakultät ausstellte, ihn als einen bezeichnet, der amplius sexennio auf der Wittenberger Universität gelebt habe — das weist auf die zweite Inskription von W. S. 1536/37, Album I, 163 hin. Der erste Aufenthalt Cratos in Wittenberg fand ein schnelles Ende (nach Gillet, Crato I, 54 wegen Ausbruch der Pest, aber wohl auch aus Mangel an Subsistenzmitteln). 1537 am 4. April bewilligte der Breslauer Rat den drei Jünglingen Johannes Wahle, Johannes Krafft und Lorenz Zimermann „in ansehen yrer gschiklikeit, die vns durch die hern vorordente fursteer der schulen nachgerumbt wird, auch in ansehen yrer freundschafft vleissiger vorbiten" zur Förderung in ihren Studiis ein Stipendium von 20 gld., halb zu Michaelis, halb zu Ostern fällig (1. Rate zu Mich. 1538) auf 3 Jahre, mit der Verpflichtung, daß sie sich nach Ablauf der 3 Jahre „allher verfugen vnd irer kunst gemainer stad vnd den schulen zum besten gebrauchen sollen und wollen". Dabei ist registriert: „Concesserunt Vitebergam omnes"[2]. Die 3 Breslauer finden wir in Übereinstimmung damit in Alb. I, 163 auf demselben Blatt beieinander: Johannes Wall Vratislauien. Laurentius dilignerus Vratisla. Johannes Crafft Vratislauiensis, nebst noch 4 anderen Breslauern. Eine Protokollierung vom 17. Dezember 1540 besagt, daß letzterem für die Zeit seines Studiums noch 2 Jahre gelassen seien, daß sie (der Rat) ihm für diese Zeit „auf vorschreyben der Universität zu Wittenberg" abermals geholfen, daß er sich nach Ablauf dieser Frist abermals bei ihnen

---

1) Melanchthon schreibt die Zahl zwar nicht aus, sondern datiert in seiner bekannten Weise, „3831 Jahre, nachdem Noa die Arche betrat". Aber daß er damit 1543 meint, zeigen die an demselben Tag geschriebenen Briefe Corp. Ref. V, 95—97, deren zwei außer den 3831 Jahren auch die Jahreszahl 1543 beischreiben, vgl. Flemming, Beiträge zum Briefw. Melanchthons. 1904, S. 19.

2) Breslau, Stadtarchiv E. 1, 1; Liber Magnus I, Bl. 150. (Nach freundl. Mitteilung von H. Prof. Dr. Wendt.)

angeben solle, „ob wir seyner zu dienst oder amptern bedorfend, vnd das er sich hynder vns vnd vnserm willen in keynen dienst begeben soll noch will [1]). Da die Stipendienbewilligung vom 4. April 1557 die erste gewesen zu sein scheint, die Crato vom Breslauer Rat erhielt, kann Luthers Angabe, daß er „bei 6 Jahren von diesem 20 Gld. zur Steuer in seinem Studium erhalten habe", nur von 1543, nicht von 1541 verstanden werden. Auch der Brief Luthers an Joh. Heß vom 17. oder 19. Juli 1543 (Enders XV, 181), in dem er diesem motiviert, warum Crato von Wittenberg sich nach Leipzig wende, stimmt in der Begründung genau zu dem, was er im Briefe an den Rat dargelegt hat. Weiter ist für die Datierung von Wichtigkeit, daß Luther Crato bereits als Magister bezeichnet, für den die Zeit gekommen sei, sich einer höheren Fakultät zuzuwenden. Luthers Wunsch wäre, daß es das theologische Studium wäre, denn außer seiner persönlichen Qualifikation dazu („sittig und züchtig") sei er auch der Schrift sehr verständig. Aber weil „seine complexion zu schwach zum predigen" wäre, habe er ihm zur Medizin geraten. Nun aber wurde er am 20. April 1542 Magister — nach diesem Datum muß also Luthers Brief geschrieben sein, also nicht schon 1541 (vgl. Köstlin, Bacc. u. Magistri III, 14). Mit diesen Angaben über den Bildungsgang Cratos stimmt das Zeugnis der theologischen Fakultät vom 17. April 1543 vortrefflich überein. Dieses rühmt zunächst seine volle Ausbildung in den philosophischen Disziplinen Dialektik, Physik, Mathematik und Astronomie, sodann in Griechisch, Geschichte, Philosophie, Antiquitäten, er hat mit sprachlichem und sachlichem Interesse die alten Geschichtsschreiber, Redner, Philosophen und Poeten gelesen. Dann aber hat er sich dem Studium der coelestis doctrina mit Eifer hingegeben, also der Theologie sich zugewendet. Letzteres muß auf die Zeit gehen nach absolviertem Magisterexamen.

Von Bedeutung ist endlich, daß die einzig bekannte Abschrift des Briefes Luthers in Jakob Monaus großer Briefsammlung,

---

1) Liber Magnus I, Bl. 162.

die nach Paris (Ste. Geneviève) leider verschlagen ist, nach Prof. Flemmings Angabe die Jahreszahl 1543 bietet. Monau war Crato befreundet, der ihn wie einen Sohn liebte; seine Abweichung vom Original wird also nicht Schreibfehler sein, sondern auf einer Angabe Cratos oder doch auf einer eignen kritischen Überlegung beruhen. In Cod. 1456 der Monauschen Abschriften Bl. 510 ff. folgen unmittelbar aufeinander Luthers Brief an den Rat und an Heß, daran schließt sich das Zeugnis der philosophischen Fakultät vom 17. April 1543. Der Beschluß des Breslauer Rates vom 25. Mai 1543 (abgedruckt in Enders XV, 141), der sich ausdrücklich auf ein „schreiben des achtbarn hochgelerten Herrn Martini Lutheri" bezieht, muß also auf unsern Brief (vom 17. April 1543) erfolgt sein. Auch der Brief des Rats an Luther vom 5. Juni 1543, Enders XV, 161. muß Antwort auf den in Rede stehenden Brief Luthers sein, denn er zeigt die Enttäuschung darüber, daß Crato nicht bei der Theologie bleibt; auch das beweist, daß Luthers Brief von 1543 stammen muß.

Der Einblick in das Schweidnitzer Original hat mich zugleich einen Fehler aller früheren Drucke entdecken lassen. Luther bittet in erster Linie um Erhöhung des Breslauer Stipendiums und fährt dann fort: wo das zu schwer wäre, möchten sie ihm doch die Pflicht erlassen (nämlich nicht ohne ihren Urlaub sich anderswohin zu begeben, sondern ihrer Stadt zu dienen), „das [damit] er sich mit anderm thun oder Schulen Dienst derweil begreifen mag" — so die bisherigen Texte. Es steht aber der viel bezeichnendere Ausdruck da „das er sich mit anderm thun oder schulen dienst dieweil begrasen mug". „begrasen" in der auf Menschen übertragenen, öfters bei Luther sich findenden Bedeutung: sich mästen, an Wohlstand zunehmen, seine materielle Lage verbessern [1]). Das erläutert Luthers Brief an Heß (17. oder

1) Vgl. Weim. Ausg. 41, 477 zu Z. 7; 51, 408, Z. 8 u. 22; 52, 381, 22; Weim. Ausg. Tischr. 4, 65, 9: (Aurif.) „waren reich worden und hatten sich begraset und satt gemästet"; als Übersetzung von divitibus et impinguatis; 464, 29 (Aurif.). Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich Herrn Prof. D. Dr. Brenner.

20*

19. Juli 1543): Crato wolle sich nach Leipzig begeben, weil er es dort commodius et melius haben würde, zumal er dorthin honesta conditione (als Hofmeister eines jungen Grafen Wertheim) berufen sei: denn in Wittenberg sei die Zahl der Professoren, die Studenten bei sich aufnähmen, so groß, daß Crato hier nicht könne discipulis abundare aut ditioribus uti. (Enders XV, 181.)

Aus allem ergibt sich, daß Luther in seinem Briefe in der Jahreszahl sich verschrieben hat. Der Fall ist selten, zumal da ein Fehler von zwei Jahren vorliegt. Der Fehler in der Jahreszahl kommt bei Luther sonst wohl — wie bei andern Menschen auch — in Briefen aus den ersten Januartagen vor, z. B. Enders I. 353, wo er 1518 schreibt, während 1519 gemeint ist; Enders VI, 174 — 1527 statt 1528; XV, 44, wo er 1542 schreibt, aber 1543 meint; aber im April, und ein Fehler von zwei Jahren? Das wird wohl nur denkbar, wenn am Schluß seines Schreibens seine Gedanken durch etwas abgelenkt wurden, was auf 1541 wies und daher ihm diese Zahl in die Feder gab.

M i s z e l l e

Paul Fiebig

Berichtigung und Ergänzung zu „Jesu Worte über die Feindesliebe"

Im vorigen Heft S. 30 ff.

Leider sind einige Druckfehler stehen geblieben, die den Sinn verderben. S. 48, Anm. 5 muß es heißen: „m. E. nicht mit Recht"; denn m. E. erklärt sich die „rechte" Backe daraus, daß an das Schlagen mit der Rückseite der Hand zu denken ist. Schlägt man mit der Rückseite der Hand, so schlägt man auf die „rechte" Backe, während bei dem gewöhnlichen Schlagen die „linke" Backe getroffen wird. — S. 54, Z. 2 v. o.: statt „ihm" lies „ihnen". — S. 56, Z. 7 v. u.: statt Kor. 8, 5 lies Koh. 8, 5.

Als Ergänzung füge ich zu S. 30. 31 hinzu: man achte — entsprechend dem S. 55 ff. Bemerkten — auf die Form der Worte Jesu in der Überlieferung des Matthäus. V. 39—42 findet sich zunächst ein negativer, imperativisch gemeinter Infinitiv, dann folgen, wie das vielfach in der jüdischen Ausdrucksweise jener Zeit der Fall ist, positive Imperative, und zwar 4, wobei als Abschluß noch ein negativer Imperativ hinzugefügt ist. Es handelt sich außerdem in V. 39—42 um singularische Imperative.

In V. 44—48 steht, trotz des singularischen Zitates V. 43, durchweg der Plural. V. 44 beginnt mit 2 positiven, pluralischen Imperativen, zu denen dann V. 45—47 Begründungen

und Bekräftigungen hinzufügen. Solche Begründungen und Bekräftigungen der Imperative sind auch in der jüdischen Spruchliteratur geläufig, und zwar ebenfalls in der hier vorliegenden Form, d. h. einerseits in der Form von Finalsätzen, anderseits in der Form von Sätzen mit „denn“, die in rhetorische Fragen auslaufen. Den Abschluß bildet ein positiver pluralischer Imperativ. Zu beachten sind auch die „Wenn-Sätze“ in V. 46 und 47 und die Sprüche S. 35. 36, sowie S. 39, dazu zu vergleichen. Rabbinische Belege zu den angegebenen Spruchformen finden sich in den Derekh 'eres-Traktaten, ebenso in den Sprüchen der Väter und den 'Aboth de Rabbi Nathan.

Abhandlungen

1.

Abt D. Karl Knoke
in Göttingen

Zur Geschichte der evangelischen Gesangbücher bis zu Luthers Tode

(Schluß.)

II. Gesangbücher mit der Bezeichnung „Geistliche Lieder" an der Spitze ihres Titelblattes.

Wir glauben, im ersten Teile dieser Arbeit den Nachweis geführt zu haben, daß Luther bei der Zusammenstellung und Herausgabe der Sammlungen evangelischer Lieder, welche das Wort Enchiridion an der Spitze ihrer Titelblätter haben, unbeteiligt gewesen ist. Daraus darf man nun nicht etwa folgern, daß wir der Meinung seien, die zahlreichen übrigen Sammlungen, welche zu seinen Lebzeiten erschienen sind, rührten sämtlich von ihm her. Bei vielen unter ihnen machen wir vielmehr dieselbe Wahrnehmung wie bei den Enchiridien. Auch ihr Erscheinen erklärt sich aus bloß buchhändlerischen Unternehmungen, und ihre Drucker und Herausgeber haben aus durchaus selbstischen Inter-

essen gehandelt, ohne von Luther zur Sammlung oder Veröffentlichung solcher Liederbücher veranlaßt oder ermächtigt worden zu zu sein. In der sogenannten „zweiten“ Vorrede, die, soweit wir nachweisen können, zuerst in der Joseph Klugschen Ausgabe seiner Geistlichen Lieder 1529 erschienen ist (vgl. unten), beklagt er sich, daß „die ersten seiner Lieder je länger je fälscher (von den Herausgebern neuer Sammlungen) gedruckt“ würden, und schließt seine Anklage mit den drastischen Worten: „Es will ja der Mäuse Mist unter dem Pfeffer sein.“ Aus der großen Menge evangelischer Liedersammlungen hebt sich jedoch eine ganz bestimmt nachweisbare Reihe heraus, welche auf den Reformator selbst zurückzuführen ist, wobei indes nicht ausgeschlossen ist, daß einzelne Auflagen innerhalb dieser Reihe ohne seine direkte Mitwirkung von den Druckern angefertigt sind, so oft dazu ein Bedürfnis vorlag, und daß sich die Drucker auch bei solchen Zusammenstellungen, die Luther veranlaßt hatte, namentlich gegen Schluß der Ausgaben, allerlei Zusätze erlaubten. Wir werden uns mit dieser Gesangbuchsreihe noch eingehender zu beschäftigen haben, dagegen werden wir uns über die sonstigen Sammlungen jener Zeit kurz fassen können, wobei wir es zugleich nicht als unsere Aufgabe ansehen, sie alle namhaft zu machen oder genauer zu beschreiben. Es wird genügen, über einige besonders beachtenswerte Ausgaben zu berichten mit dem Bemerken, daß auch für sie ähnliche Gründe vorliegen, die Luthersche Urheberschaft an ihnen ebenso zu bestreiten, wie dies bei jenen der Fall ist.

Zu denjenigen nicht als Enchiridion bezeichneten Liedersammlungen, welche nicht von Luther veranstaltet sind, gehört zunächst das sogenannte „Achtliederbuch“. Da ich an anderer Stelle ausführlich über dasselbe und die Veränderungen, die es bald nach seinem Erscheinen erfahren hat, berichtet habe [1]), beschränke ich mich hier auf ein kurzes Referat über dasselbe. Von dieser

1) Vgl. K. Knoke, Das „Achtliederbuch“ 1523. Seine älteste Gestalt und seine Wandlungen bis 1525, abgedruckt in der Neuen Kirchl. Zeitschr. 1918, S. 415 ff.

Sammlung von acht evangelischen Liedern [1]) sind verschiedene Ausgaben auf uns gekommen. Sie sind auf je drei Bogen gedruckt. Der älteste Druck ist uns in zwei Ausfertigungen erhalten, die im zweiten und dritten Druckbogen genau übereinstimmen, während der erste Druckbogen nicht nur eine falsche Jahreszahl auf dem Titelblatte (1514), sondern auch eine andere Datierung (1523) unter den weiter folgenden beiden ersten Liedern hat, als in der zweiten Ausfertigung, wo 1524 gedruckt ist, woraus hervorgeht, daß dieser Bogen aus Zwecken der Verbesserung einen Umdruck erfahren hat [2]). Als Ort, wo diese beiden Ausfertigungen erschienen sein wollen, ist Wittenberg genannt. Sie sind jedoch nicht dort, sondern in Nürnberg von Jobst Gutknecht gedruckt. Luther hat mit der Herausgabe dieser Lieder nichts zu tun gehabt. Das ergibt sich, um von anderen Gründen abzusehen, schon daraus, daß auf dem Titelblatte die Bemerkung steht, die fraglichen acht Lieder seien „durch mancherlei Hochgelehrte“ gemacht. Eine weitere Ausgabe des „Achtliederbuches“, in der wir einen Nachdruck der ersten zu erblicken haben, ist typographisch weniger gut aus-

---

1) Es sind die vier Lieder von Luther: „Nun freut euch, lieben Christen gemein“; „Ach Gott, von Himmel sieh darein“; „Es spricht der Unweisen Mund“ und „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“; die folgenden drei von Speratus: „Es ist das Heil uns kommen her“; „In Gott gelaub ich, daß er hat“ und „Hilf Gott, wie ist der Menschen Not so groß“, und ein Lied von einem unbekannten Verfasser: „In Jesus Namen heben wir an“. Die acht Lieder stehen in der Sammlung in einer etwas anderen Reihenfolge, als sie hier aufgeführt sind. Die Lieder von Speratus sind durch zahlreiche Bibelstellen als schriftgemäß nachgewiesen. Bei fünf dieser Lieder sind die Noten der zugehörigen Melodien abgedruckt.

2) Der Titel der ersten Ausfertigung lautet:

XXIV. Etlich Cristlich lider / Lobgesang, vñ Psalm, dem rai= / nen wort Gottes gemeß, auß der / heyliegñ schrifft, durch mancher= / ley hochgelerter gemacht, in der / Kirchen zů singen, wie es dann / zum tayl berayt zu Wittenberg / in ůbung ist. / wittenberg / M. D. Xiiij. — Der Titel der zweiten Ausfertigung stimmt mit dem vorstehenden in allen Einzelheiten überein bis auf die Jahreszahl, die hier lautet: M. D. XXiiij. Von beiden Ausertigungen besitzt die Göttinger Bibliothek je ein Exemplar. Sig.: H. E. Rit. 60[44].

gestattet, hat aber um den Titel des Buches einen reicher ornamentierten Rahmen als der Originaldruck, als Mittel, die Käufer anzuziehen. Daß es sich hier um eine andere Ausgabe handelt, ergibt sich bereits aus einzelnen Änderungen, die der Titel [1]) aufweist. Dem Inhalte nach stimmt sie allerdings mit den beiden erstgenannten überein.

Diese erste Sammlung enthielt also nur acht Lieder. Sie war in Quartformat erschienen. Das Bestreben, dem Käufer ein handlicheres Format bieten zu können, muß bald eine Ausgabe in 8° veranlaßt haben. Wir schließen es aus dem Erscheinen einer zweiten Sammlung von acht Liedern, die wir als eine Ergänzung zu der ersten anzusehen haben. Daß sie als eine solche gelten will, deutet sie selbst auf dem Titel an, indem sie bemerkt, die in ihr dargebotenen Lieder seien „vor(dem) bei dem Enchiridion nicht gewest" [2]). Bei dem „Enchiridion" [3]) haben wir eben an eine Oktavausgabe des „Achtliederbuches" zu denken, der von dem Drucker der Name Enchiridion voran-

1) Er lautet hier so: Etlich Cristliche / lyeder Lobgesang, vnd Psalm, / dem rainen wort gotes gemeß, auß / der hailigen gschrifft, durch manch / erley Hochgelerter gemacht, / in der Kirchen zů singen, / wie es dañ zům tail / berayt zů Wit / temberg in / yebung / ist. / Wittemberg. / M D. XXiiij. — Ein Exemplar in Berlin.

2) Der Titel dieser neuen Sammlung von acht Liedern ist dieser:

XXV. ETliche Christliche Gesenge / vnd psal= / men, wilche vor bey dem Enchi= / ridion nicht gewest synd, / mit hohem fleyß ver= / deutscht vnnd ge= / druckt, / mit eyner vor= / rede des Hochgelerten / D. Marti. Luther. / M. D. XXv. — Ein Exemplar dieses Buches ist nicht mehr vorhanden; einen Abdruck gibt J. Ch. Olearius. (Vgl. bei ihm das zweite Gesangbuch.)

3) Auch von diesem Buche ist ein Exemplar nicht mehr nachweisbar, doch findet sich von ihm ein Abdruck in J. M. Schamelii Evangelischem Lieder=Commentarius. 2. Aufl. Leipzig 1737. Dort lautet der Titel:

XXVI. ENCHIRIDION, / heißet auch: / Etlich Christlich Lieder / Lobsang, vnd Psalm, dem rainen wort / Gottes gemeß ... Wittenberg, / M. D. XXiiij. — Schon D. G. Schöber (vgl. Schöb. I. S. 33) hat das Vorhandensein einer Oktavausgabe des „Achtliederbuches" vermutet. Ob jedoch der sich bei Schamelius vorfindende Titel authentisch ist, bleibt wegen der Worte „heißet auch" mit nachfolgendem Kolon, was um 1525 schwerlich gebraucht ist, zweifelhaft.

gestellt war, weil offenbar starke Nachfrage nach den in Erfurt erschienenen, ursprünglich so bezeichneten Enchiridien war, die der Verleger auch durch das „Achtliederbuch" mit verändertem Titel am besten befriedigen zu können glaubte. Auf diese neue Ausgabe wies er mit dem angeführten Vermerk hin, richtete ihn aber in geschäftlicher Findigkeit so ein, daß seine neue Sammlung zugleich als Ergänzung der in Erfurt erschienenen Enchiridien (I oder II) angesehen werden konnte. Denn die acht neuen Lieder, welche er zusammengestellt hatte, fanden sich weder in dem „Achtliederbuche", noch in dem Erfurter Enchiridion vor [1]). Auch bei dieser zweiten Zusammenstellung von acht anderen Liedern ist Luthers Mitwirkung ausgeschlossen. Er würde sich nicht auf dem Titel als „hochgelehrt" bezeichnet haben, wie es dort geschehen ist.

Gibt die Herausgabe einer zweiten Achtliedersammlung bereits Kunde davon, daß man in evangelischen Kreisen ein Bedürfnis empfand, weitere evangelische Lieder zu besitzen, als die in den ersten Liederbüchern vereigten, so kommen die Drucker der Befriedigung dieses Bedürfnisses durch Erweiterung der ersten Ausgabe des „Achtliederbuches" in zwiefacher Form entgegen. Es erscheinen nämlich zwei neue Sammlungen, die sie in Anlehnung an die ältere Form erfüllen sollen. Die eine [2]) enthält 34 Lieder und das apostolische Glaubensbekenntnis in Prosa.

1) Es sind die Lieder: Wir glauben all an einen Gott; Gott der Vater wohn uns bei; Im Ausgang Israels aus Egypten (Prosaübersetzung des Ps. 114 (nicht von Luther); Mit Fried und Freud ich fahr dahin; Durch Adams Fall ist ganz verderbt (Spengler); Fröhlich wollen wir Alleluja singen (Agricola); Mensch, willstu leben seliglich und Wär Gott nicht bei uns diese Zeit. — Die fünf nicht mit Verfassernamen bezeichneten Lieder sind von Luther.

2) Ihr Titel lautet:

XXVII. Geystliche gesenge, / so man ytzt (Got zu lob) ynn der kyrchen singt, / gezogen auß der heyli= / gen schrifft des waren vnd heyligen Evangeli= / ons, welche (so) ytzt von / Gottes gnaden wydder auffgangen ist, vn̄ mit / etzlichen gesengen ge / mehrt gebessert / vn̄ mit fleyß Corrigyrt. / durch Doctor / Martini (so) Lutther (so). / Wuittemberg. / Anno M. D. XXv. — Am Ende: Gedruckt zu Erffort, durch Wolffgang / Sturmer / zum Bunten Lawen in der / Arcken bey Sanct Paul. — Exemplar in Berlin. — Abgedruckt bei Ol. als drittes Gesangbuch. (Vgl. Wa. S. 70 CLXXII.)

Bei 23 Liedern sind die Noten der Melodien hinzugefügt. Nicht aufgenommen ist aus dem „Achtliederbuche“: „In Jesus Namen heben wir an“, und aus der Ergänzungssammlung: „Im Ausgang Israel von Egypten“; die übrigen 14 Lieder stehen in diesem Buche, und zwar zum Teil in der Reihenfolge, wie sie in den beiden Sammlungen sich finden. Der Titel des Buches lehnt sich mehr versteckt an denjenigen des „Achtliederbuches“, dagegen genau an die Ausgabe des Erfurter Enchiridions an, die wir (S. 247) mit VII bezeichnet haben. Stärker tritt die Anlehnung an das „Achtliederbuch“ in der zweiten, erweiterten Form desselben hervor. Ein Exemplar besitzen wir von ihr nicht, erfahren aber seinen Titel [1]) aus V. L. v. Seckendorf, Commentarius historicus et apologeticus. Francofurti & Lipsiae 1692 Index III unter 56 zu 1525. Aus Seckendorfs weitern Angaben ergibt sich, daß die Sammlung 38 deutsche Lieder (33 cantiones, 10 psalmi und 5 hymni) enthalten habe. Auch in ihr fehlten der 114. Psalm und das apostolische Glaubensbekenntnis, dagegen enthielt es die Lieder: „In Jesus Namen heben wir an“, ferner: „Ein neues Lied wir heben an“, welches den Enchiridien entnommen ist, ebenso die Lieder: „O Jesu zart“, die Umdichtung eines Marienliedes, und „Dein armer Hauf“ (Seckendorf druckte versehentlich „O armer Hauf“), also Lieder, die bereits in andern Sammlungen der Zeit angetroffen werden. Beide Formen stimmen darin wieder überein, daß sie die folgenden Lieder haben, welche in den früheren Ausgaben noch fehlen: „Christum vom Himmel ruf ich an“ (ebenfalls ein verändertes Marienlied); „Durch Adams Fall“; „Fröhlich wollen wir Alleluja singen“; „Gott der Vater wohn uns bei“; „Mensch, willstu leben seliglich“; „Wär Gott nicht mit uns“ und „Wir glauben all an einen Gott“. Diese Übereinstimmung läßt vermuten, daß beide Formen nicht unabhängig voneinander entstanden sind. Daß Luther mitgewirkt habe, ist ausgeschlossen. Das beweisen bei XXVII allein schon die Worte „Martini Lutther“ auf dem Titelblatte.

1) Enchiridion Geistlicher Gesänge, so man ietzt Gott zu Lob in der Kirche singt ... vnd mit Fleiß corrigirt durch D. Martin Luther. (Erfurti 1525). Vgl. oben (S. 248) Nr. VIII.

Die eigne Betätigung Luthers bei der Herstellung von Liedersammlungen ist auf einen engumgrenzten Rahmen beschränkt gewesen. Suchen wir das im einzelnen zu erforschen, um es nachweisen zu können.

Die ersten Spuren seiner dahin gehenden publizistischen Tätigkeit begegnen uns im Jahre 1523. Es ist an seine Äußerung in der Formula missae zu erinnern: Cantica velim etiam nobis esse vernacula [1]). In einem Briefe an Spalatin, in welchem er diesen bittet, er möge ihn bei der Überarbeitung alttestamentlicher Psalmen zu deutschen geistlichen Liedern unterstützen, weist er auf ein solches hin, das er dem Schreiben beilegt mit den Worten: sicut hic habes meum exemplum [2]) und bemerkt außerdem, der Psalm de profundis (= Ps. 130) a me versus est. Bald darauf sendet Spalatin an Pirkheimer in Nürnberg Luthers libellum ad ordinem Germanicum una cum cantionibus sacris pro ecclesia canendis" [3]). Ähnlich berichtet Franz Kolbe, Prediger in Wertheim, am Sonnabend nach Bartholomäi 1524: E Wittenberga cantica aliqua vidi satis devota, sacris quoque scripturis concinna [4]). Man darf wohl annehmen, daß sich unter diesen Liedern auch solche von Luther befunden haben. Bleibt es dabei nicht nachweisbar, ob es sich in diesen Fällen um geschriebene oder gedruckte Poëme gehandelt hat, so liegen aus jener Zeit auch bereits gedruckte Lieder von Luther vor. Es ist das Nächstliegende, anzunehmen, daß sie mit seiner Einwilligung gedruckt sind. Folgende Lieder lassen sich in Einzeldrucken nachweisen: Nun freut euch, lieben Christen gemein [5]); Aus tiefer Not schrei ich zu dir [6]); Es wolt uns Gott genädig

---

1) Vgl. Luthers Werke. Weimar. Bd. 12, S. 197 ff.

2) Enders, Luthers Briefwechsel. Calw u. Stuttg. 1891. Bd. 4, Nr. 750.

3) Joh. Neumann (v. Teutschenbrunn), Documenta literaria. Altorf 1758, S. 235.

4) J. B. Riederer, Nachrichten zur Kirchengeschichte 4. Bd. Altorf 1768, S. 482.

5) Wa. S. 49. CXXVIII.

6) Ebd. S. 50. CXXXIII, nach Jos. Vulpius, Magnificentia parthenopolitana. Magdeburg 1702. S. 92 f.

sein [1]); Gelobet seist du, Jesus Christ [2]) und Jesus Christus, unser Heiland, der von uns den Zorn Gottes wandt [3]). Durch die Veröffentlichung solcher Lieder auf einzelnen Blättern kamen diese unter das Volk. Der Magdeburger Chronist berichtet nach der Magnificentia parthenopolitana 1702 S. 92, wie am 6. 5. 1524 „ein alter armer Mann, seines Handwerks ein Tuchmacher, bey Käyser Otten auff dem Markte gestanden und zum ersten geistliche Lieder feil gehabt und den Leuten vor gesungen". Es waren Luthers soeben genannte Lieder: „Aus tiefer Not" und „Es wolt vns Gott genädig sein". So massenhaft auf diese Weise Luthers Gesänge vertrieben wurden, für den eigentlichen Zweck, für den sie bestimmt waren, genügte dies nicht. Die Lieder sollten ja nach Luthers Absicht von den Gemeinden in ihren Gottesdiensten gesungen werden. Diese mußten dazu angeleitet werden; das konnte am zweckmäßigsten dadurch ermöglicht werden, daß namentlich die Melodien den Gemeinden durch den Chorgesang der Schüler bekannt gemacht wurden, so daß sie von jenen nachgesungen werden konnten. Um geeignete Kompositionen für den Chor zu erlangen, setzte Luther sich mit mehreren musikverständigen Zeitgenossen in Verbindung. Zu ihnen gehörte namentlich auch Joh. Walther [4]). Dieser war um 1524 Bassist in der „Cantorei" des Kurfürsten Friedrichs des Weisen zu Torgau; Melanchthon bezeichnet ihn 1526 als „den Komponisten in der Cantorey", und Walther selbst nennt sich 1537 einen „Churfürstlichen von Sachsen sangemeister" oder auch 1545 einen „geordneten Cantoren-Regenten". Auf Luthers Veranlassung hin und gewiß unter seinem ständigen Beirat [5]) kom-

---

1) Wa. S. 50. CXXXII (in der von Speratus verfaßten deutschen Übersetzung der Lutherschen Formula missae).

2) Wa. S. 57. CLIV. 3) Ebd. S. 57. CLV.

4) Vgl. Otto Kade, Johann Walther (1496—1570). Wittembergisch Geistlich Gesangbuch von 1524. Band VII der Publikation älterer praktischer und theoretischer Musikwerke, herausgegeben von der Gesellschaft für Musikforschung. Berlin 1878.

5) Luther selbst war nicht ohne musikalische Kenntnisse, die er sich schon während seiner Studienzeit angeeignet hatte. Als Erwachsener war er im

ponierte nun Joh. Walther eine größere Anzahl evangelischer Lieder, vorwiegend in vierstimmiger Harmonisierung im Choral- und Figuralstile; dabei zeigte er sich als geschickten Harmonisten oder Kontrapunktisten, auch gewiß in einzelnen Fällen als begabten Melodisten oder Erfinder eigner Weisen. Sein Hauptverdienst aber beruhte nach Kade a. a. O. Sp. 9 in der Benutzung von Tonsätzen weltlicher Lieder, welche im Volksliede vorlagen oder in den Schulen bei der Vertonung von Epen und Oden der lateinischen Klassiker Verwendung fanden. „Diesen einfachen Tonsatz zu weltlichen Texten, gleichviel ob lateinischen oder deutschen, meist Note unter Note (daher nota contra notam genannt) auf seinen Tonsatz zu dem deutsch-geistlichen Liede übertragen zu haben, das ist Walthers ureigenstes Verdienst [1])." Es ist mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß Luther diese Waltherschen Arbeiten mit ähnlichem fortlaufendem Interesse begleitete und unterstützte, wie er es zwei Jahre später bei der Feststellung der Melodien zu der von ihm herausgegebenen „Deutschen Messe" tat [2]). Jedenfalls hat er das Unternehmen des kurfürstlichen Musikmeisters in vollem Maße gebilligt und freudig begrüßt, und man kann wohl sagen, daß in den Waltherschen Kompositionen Lutherscher Geist anklingt, wie man ja selbst Anklänge an Luthersche Melodien in ihnen ausfindig gemacht hat, z. B. einen Anklang an den Anfang der Melodie zu dem Liede: „Ein feste Burg ist unser Gott" [3]). Jedenfalls hat der Reformator sich öffentlich dadurch zu Walthers Arbeit bekannt, daß er sie mit einer besonderen, der sogenannten „ersten" Vorrede [4]) hinausgeleitete, das wird auch zur Folge gehabt haben, daß Walthers Gesangbuch in einer spätern Zeit als eine Publikation Luthers

---

Besitz einer sonoren Stimme. Als Instrumente spielte er die Querpfeife oder fleute-travers und die Laute. (Vgl. Sch. I, S. 12.)

1) Kade a. a. O. Sp. 9.

2) Vgl. darüber Jo. Guilielmi Bergeri Eloquentia publica. Leipzig 1750. S. 259 f.

3) Vgl. Kade a. a. O. Sp. 8.

4) Sie beginnt: „Das geistliche lieder singen, gut vnd Gott angeneme sey, acht ich, sey keynem Christen verborgen." (Vgl. Wa. S. 543.)

angesehen wurde. Noch 1608 spricht Matthäus Pfeilschmidt, der Drucker des Hofer Gesangbuchs [1]), von „Doctor Lutheri erstem Gesangbüchlein“ und meint damit wahrscheinlich Walthers Chorgesangbuch [2]). Das wird verständlich, wenn man erwägt, daß Walther sich nicht auf dem Titelblatte seines Werkes bei der erstmaligen Veröffentlichung desselben genannt hat, sondern daß sein Name wohl nur am Schluß des Altstimmheftes, gleichsam versteckt gestanden hat, wo wir ihn wenigstens bei einer zweiten Ausgabe des Werkes finden.

Wir besitzen Nachrichten über verschiedene Auflagen des Waltherschen Gesangbuches. Diese sind zum Teil sehr selten geworden; nur von einigen besitzen wir noch vollständige Exemplare, von andern sind nur einzelne Stimmhefte auf uns gekommen. Darin ist es begründet, daß die vorhandenen Exemplare nicht versandt werden, am wenigsten in dieser Kriegszeit. So ist es mir nicht möglich gewesen, sie selbst einzusehen und miteinander zu vergleichen. Ich kenne sie nur aus den Beschreibungen, welche Wackernagel [3]), Kade [4]) und Zelle [5]) von ihnen geben. Diese sind jedoch ausreichend, um uns über sie für die Zwecke zu informieren, die wir hier verfolgen. Für diese kommen nur die beiden ältesten Drucke in Betracht, welche im Titel und Inhalte wesentlich übereinstimmen, während die späteren sich nicht nur dadurch von jenen unterscheiden, daß sie den Verfasser auf dem Titelblatte nennen, sondern auch inhaltlich Erweiterungen erfahren haben.

Walthers „Geystliche gesangk Buchleyn“, wie es in seiner ersten Ausgabe heißt, ist 1524 in fünf Stimmen für Tenor,

---

1) Geistliche Lieder / vnd Kirchenge= / sänge, so in der Christlichen / Gemein zum Hof, uff etliche / fürnembste Fest, vnd / sonsten / gebreuchlich, / Von Newen, mit den ge= / wöhnlichen Choral ünd Figural Me= / lodien ... vermehrt durch Matthaeum Pfeilschmidt / ANNO CHRISTI M. DC. VIII. — Exemplar in Göttingen.

2) Vgl. K. Knoke, Der Ausdruck „Partes“ zur Bezeichnung von Chorstimmheften im Reformationszeitalter. Monatsheft für Gottesdienst und kirchliche Kunst. Göttingen. Bd. 18, S. 57 ff.

3) Wa. S. 63 f 142. 191. 249.

4) Otto Kade a. a. O.

5) Z. S. 9. 16.

Diskant, Alt, Vagans und Baß erschienen. Von ihr besitzt die Münchener Bibliothek nur noch je ein Exemplar der Tenor- [1]) und Baßstimme [2]); Bruchstücke der Tenor- und der Diskantstimme befinden sich auf der Königlichen Bibliothek in Dresden [3]).

Neben diese erste Ausgabe ist eine zweite [4]) aus dem Jahre 1525 zu stellen, die von Peter Schöffer, der damals in Worms wirkte, gedruckt ist. Von ihr sind alle fünf Stimmhefte auf der Hofbibliothek in Wien, und außer dem Diskant die übrigen Stimmen in Berlin vorhanden. Diese Ausgabe, die nicht etwa nur ein Nachdruck ist, sondern wegen einiger Verbesserungen, die sie enthält, als eine vom Verfasser nachgesehene bezeichnet werden kann, ist als gleichwertig mit der ersten zu berücksichtigen. Dagegen haben die späteren Auflagen 1537, 1544 und 1551 bei unsrer Untersuchung unberücksichtigt zu bleiben. In ihnen nennt sich Walther als Verfasser, und ihr Inhalt ist nicht unerheblich

---

1) Der Titel des Tenorheftes lautet:

XXVIIIa: Geystliche gesangk / Buchleyn S / TENOR S / wittemberg. M. D. iiij. — Der Titel steht in einem aus vier Leisten zusammengesetzten Rahmen. Die obere Leiste stellt drei Köpfe musizierender Engel dar, die untere sieben Köpfe sich tummelnder Engel. Die Ausführung ist künstlerisch sehr schön. Nicht mit Unrecht vermutet Zelle (S. 13), daß die Zeichnungen für den Holzschnitt von Lucas Cranach herstammen. Das Heft hat 59 Blätter in quer 4°. Auf der Rückseite des Titelblattes beginnt Luthers Vorrede.

2) Deren Titel:

XXVIII b. BASSUS. — Am Ende des 36 Blätter umfassenden Heftes steht „Ende des Baß".

3) Der Diskantstimme in Dresden fehlen die ersten und die letzten Blätter.

4) Ihr Titel lautet:

XXIX. Geystliche Gsangbüchlin, / Erstlich zu Wittenberg, vnd vol= / gend durch Peter schöffern / getruckt, im jar / M. D. XXV. Das Format ist klein 8°; der Druck aus gotischen Lettern. Die einzelnen Stimmhefte sind so unterschieden: Tenorheft hat großes T, daneben ENOR (das O in N); Diskant großes D, daneben ISCANT (S in I, A in C, N in T); das Altheft großes A, daneben LT; das letzte Blatt hat auf der Rückseite die Worte AVTORE IOANNE / WALTHERO; Vagansheft großes V, daneben AGANT, G im ersten, N im zweiten A; Baßheft großes B, daneben ASS. — Ein Druckort ist nirgends angegeben. Es wird Worms gewesen sein.

erweitert, was allein auf die Entschließung des Komponisten ohne Luthers Mitwirkung zurückzuführen ist. Der Vollständigkeit wegen sind die bezüglichen Nachrichten über diese späteren Ausgaben in der Fußnote angemerkt [1]). Nur die genannten Ausgaben lassen sich aus noch vorhandenen Heften nachweisen. Bei der starken Nachfrage nach diesen Kompositionen werden aber sicherlich weit mehr Auflagen erschienen sein. Auf das Vorhandensein einer solchen, die ebenfalls, wie die vorhin genannte zweite 1525 erschienen sein muß, werden wir noch zu sprechen kommen.

Gehen wir auf den Inhalt der beiden ersten nachgewiesenen Ausgaben 1524 und 1525 ein. Sie enthalten 43 Kompositionen, davon die 5 letzten zu lateinischen Texten, die wir darum unberücksichtigt lassen. Die übrigen 38 bauen sich auf deutschen Texten auf. Da aber zu dem Liede: „Christ lag in Todesbanden" drei, zu „Nun freut euch, lieben Christen gemein", „Durch Adams Fall ist ganz verderbt", „Jesus Christus, unser Heiland, der von uns" und „Jesus Christus, unser Heiland, der den

---

1) Ausgabe 1537: Das Tenorheft hat folgenden Titel:

XXX a. Wittenber= / gisch Gsangbüchli / durch Johan. Waltern, / Churfürstlichen von / Sachsen senger mai= / ster, vff ein newes / corrigiert, gebes / sert. vnd ge= / meret. / M. D. xxxvij. Die Ausgabe hat neben Luthers Vorrede auch eine solche von Joh. Walther. Sie beginnt: „Es ist nicht wunder das die Musica jetzt zur zeit so gar veracht vn̄ verschmät wird. — Auf der Vorderseite des letzten Tenorheftes steht: IOANNE GUALTHERO / AUTORE, auf der Rückseite: Argentorati, apud Petrum Schoeffer. / Et Mathiam Apiarium. — Exemplar in München.

Ausgabe 1544: XXX b. Das Tenorheft hat ebenfalls im Titel ein großes gotisches T; daneben steht: Wittembergisch / deutsch Geistlich / Gesangbüchlein. / Mit vier und fünff stimmen. / Durch Johan Walthern, Chur= / fürstlichen von Sachsen Sengermeistern, / auffs new mit vleiß corrigirt, vnd mit vielen schönen Liedern gebes= / sert vnd gemehret. / Gedruckt zu Wittemberg durch Georgen Rhaw. ANNO D. M. XLIII. Am Ende: Wittembergae apud Ge / orgium Rhaw Musicae Typographum. — Exemplar in Zwickau.

Ausgabe 1551 (XXX c) hat fast gleichen Titel. Das Impressum lautet jedoch hier: Gedruckt zu Wittemberg durch Georgen Rhawen Erben. Anno 1551. — Am Ende: Wittembergae excudebant haeredes Georgii Rhaw Musicae Typographi. — Exemplare in Berlin und Königsberg i. Pr. — Die Zahl der deutschen Lieder ist hier auf 74, die der lateinischen auf 47 vermehrt.

Tod", je zwei Kompositionen gesetzt sind, so verringert sich die Zahl der Lieder, die in dieser Sammlung stehen, auf 32. Es sind die folgenden in der Reihenfolge, wie sie dort auftreten: 1)[1]) Nun bitten wir den heiligen Geist; 2) Komm, heiliger Geist, Herre Gott; 3) Mitten wir im Leben sind; 4) Aus tiefer Not schrei ich zu dir; 5) Gott sei gelobet vnd gebenedeiet; 6) Ein neues Lied wir heben an; 7) Dein armer Hauf; 8) Ach Gott vom Himmel; 9), 10) u. 11) Christ lag in Todes Banden; 12) Es wolt uns Gott genädig sein; 13) Erbarme dich mein, o Herre Gott; 14) u. 15) Nun freut euch, lieben Christen gemein; 16) u. 17) Durch Adams Fall; 18) Dies sind die heiligen zehn Gebot; 19) Mensch, willst du leben seliglich; 20) Nu komm, der Heiden Heiland; 21) Christum, wir sollen loben schon; 22) Gelobet seist du, Jesu Christ; 23) u. 24) Jesus Christus, unser Heiland, der von uns; 25) Fröhlich wollen wir Alleluja singen; 26) Wohl dem, der in Gottes Furchte steht; 27) Mit Fried und Freud; 28) Wär Gott nicht bei uns; 29) Herr Christ, der einig Gottes Sohn; 30) Es spricht der Unweisen Mund; 31) u. 32) Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod; 33) Komm, Gott Schöpfer; 34) Gott der Vater wohn uns bei; 35) Wir glauben all an einen Gott; 36) Es ist das Heil; 37) Hilf Gott, wie ist der Menschen Not und 38) In Gott gelaub ich.

Zu den Liedern 15 und 24 ist der Satz dreistimmig (Diskant, Tenor und Baß bezw. Alt, Tenor und Baß), zu den Liedern 3. 11. 16. 18. 20. 21. 23. 30. 32. 34 und 38 ist er fünfstimmig, bei den übrigen vierstimmig. Weitaus die meisten Lieder sind von Luther verfaßt; von ihm stammen die folgenden 25 Lieder: 1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9. 12. 14. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 26. 27. 28. 30. 31. 33. 34 u. 35. Andere Dichter sind vertreten: Michael Stieffel (7), Johan Agricola (25), Elisabeth Creutziger (29) und Paul Speratus (36. 37 u. 38). Was die Anordnung der Lieder betrifft, so läßt sich für sie ein einheitliches Prinzip nicht nachweisen, weder mit Rücksicht auf ihren

---

1) Im Originale sind die Lieder mit römischen Ziffern gezählt. Vgl. die betreffende Bemerkung zu XIV, S. 254.

Inhalt, noch auf den musikalischen Charakter ihrer Vertonung. Fast macht es den Eindruck, daß sie so aneinandergereiht sind, wie ihre Komposition fertig geworden, oder wie der Setzer sie unterzubringen vermochte. Nur im einzelnen läßt die Anordnung einer fortschreitenden Gruppierung vermuten, daß Luther gewisse Wünsche ausgesprochen hat, die Walther bei seiner Arbeit zu berücksichtigen bestrebt war. Die Lieder 1 und 2 entsprechen einem Bedürfnis, das sich in jedem evangelischen Gottesdienste geltend machen sollte. Wie ein Anhang dazu nehmen sich die Lieder 33. 34 und 35 aus. Die Lieder 3. 4. 12 und 13 sind Beichtlieder, auf welche das fröhliche Bekenntnis 14 des im Glauben Gerechtfertigten folgt. Die Lieder 16. 18 und 19 haben die Aufgabe, die Bedeutung des Gesetzes zum Bewußtsein zu bringen; die Lieder 20. 21. 22 und 23 handeln von dem Heiland, der in die Welt gekommen ist. Die drei Speratuslieder 36. 37 und 38 tragen einen mehr lehrhaften Charakter und sind wohl deshalb an das Ende gebracht.

Beachtenswert ist, daß nicht weniger als sieben von diesen Liedern auch schon im „Achtliederbuche“ stehen, nämlich 4. 8. 11. 30. 36. 37 und 38, ferner sechs in der Ergänzungssammlung, nämlich 16. 25. 27. 28. 34 und 35, sowie 23 im Färbefaß-Enchiridion. Dort fehlen nur die folgenden Lieder: 1. 7. 16. 19. 25. 27. 28. 34 und 35. Die übrigen finden sich dort Aus diesen Tatsachen ergibt sich, daß bereits zu der Zeit, als Walthers Kompositionen veröffentlicht wurden, eine größere Anzahl von Liedern in den Kreisen der Evangelischen Gemeingut für ihre Erbauung geworden war.

Das Erscheinen dieser Sammlung übte alsbald eine deutlich erkennbare Wirkung aus. Die Veranstaltung neuer Liedersammlungen stellten diesen mehr oder weniger regelmäßig Luthers Vorrede aus dem „Gesangbüchlein“ voran. Man übernahm sie wörtlich, auch den Satz aus ihr: „Und sind (die Lieder) dazu (nämlich zur Verbreitung des Evangeliums) auch in vier Stimmen bracht“, obwohl in diesen für den Gebrauch der Gemeindeglieder bestimmten Sammlungen nicht die Harmonien, sondern nur die Melodien Aufnahme fanden. Man hat das wohl nicht als eine

Nachlässigkeit der Drucker aufzufassen, wie meisthin geschieht, sondern als einen Hinweis auf das Walthersche Werk, aus welchem der Sängerchor im Gottesdienste zu singen pflegte. Der Einfluß, den das Walthersche „Gesangbüchlein“ ausübte, ging aber noch weiter. Mehrere neue Sammlungen, die nach ihm erschienen, gaben den ganzen Inhalt desselben wieder und zwar in der Hauptsache in derselben Reihenfolge, wie sie in der Vorlage standen. Es ist dies z. B. der Fall in der zweiten Ausgabe des Malerschen Enchiridions 1525 (XIII), ferner in dem bei Hans Lufft 1526 in Wittenberg erschienenen Enchiridion (XIV) und dem Enchiridion, welches Michael Blum 1530 in Leipzig herausgegeben hat (XIX). Während die Lieder in dem Lufftschen Enchiridion ebenso wie im Waltherschen „Gesangbüchlein“ mit römischen Ziffern gezählt sind, fehlt bei Blum eine solche Numerierung, aber dieser bringt auf S. 49 des Faksimiledruckes die Notiz: „Bis hierher gehen die Wittenbergische lieder vnd geseng“, um daran noch andre Lieder, „die nu auch gemein sind“, hinzuzufügen. „Die Wittenbergischen lieder und geseng“ sind die Lieder, die Walther vertont hat. Sie folgen bei Blum in derselben Reihenfolge aufeinander, wie bei jenem. Doch sind sie um einige vermehrt: zwischen 7 und 8 steht eine von der bekannten deutschen Bearbeitung abweichende Form des Hymnus Pange lingua, die beginnt: „Mensch, dein Zung mit Gesang soll geben“; zwischen 19 und 20 steht das Lied von Agricola: „Gottes Recht und Wundertat“; zwischen 28 und 29 das Lied von Justus Jonas: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält“. Die Reihenfolge der Lieder 34 und 35 ist miteinander vertauscht. Hinzugekommen sind die Lieder: „Ach Herre Gott, wie haben sich“ (Ps. 8) von Agricola und „Ein feste Burg ist unser Gott“, die sich bei Walther 1524 noch nicht finden; das zuletzt genannte Lied hat er erst 1544 aufgenommen. Wie sich diese Vermehrung der Waltherschen Sammlung 1526 und 1530 erklärt, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich hat das Walthersche „Gesangbüchlein“ noch 1525, oder doch bald nachher eine neue Auflage erlebt, wie bereits bemerkt wurde. Unmöglich ist das gewiß nicht, da auch in den späteren Ausgaben einige Kompositionen, wenn

auch nicht die zugehörigen Texte, ausgelassen sind, welche sich 1525 vorfinden [1]). Jedenfalls erwecken die angeführten Tatsachen die Vorstellung, daß die Sammlung geistlicher Lieder, welche durch Luthers Vorrede approbiert war, gleichsam kanonisches Ansehn genoß, weshalb ihre Texte mit einfachen Melodien versehen zum Handgebrauch für die Gemeinden herausgegegeben wurden, die auf diese Weise nicht nur den Worten folgen konnten, welche die Chöre sangen, sondern mit diesen auch in einen Wechselgesang treten konnten, der sich im evangelischen Kultus mehr und mehr herauszubilden begann. —

Die Reihenfolge der Lieder war bei Walther eine mehr zufällige; ein bestimmtes Prinzip der Anordnung läßt sich dabei nicht nachweisen. Luther hat auf sie keinen Einfluß ausgeübt. Man darf jedoch von vornherein annehmen, daß Luther es als notwendig erkannte, bei der Zusammenstellung von Liedern für den Gebrauch der Gemeinde in ihren Gottesdiensten aus naheliegenden Gründen auf eine planmäßige Anordnung derselben Bedacht zu nehmen. In der Tat wird dies durch eine Liedersammlung bestätigt, als deren Verfasser wir zweifellos Luther selbst anzusehen haben. Mit ihr werden wir uns nunmehr zu beschäftigen haben.

Für den Ausgangspunkt der bezüglichen Untersuchung ergeben sich unliebsame Schwierigkeiten. Die Anfänge dieser besonderen Tätigkeit Luthers liegen im Dunkeln. Aus den vorhandenen Dokumenten läßt sich nicht mehr nachweisen, wann Luther zuerst ein besonderes Gesangbuch zusammengestellt hat, und wie dieses beschaffen gewesen. Auf das letztere glaubt Wackernagel [2]) aus einer Notiz schließen zu können, die sich in der von dem Drucker Matthäus Pfeilschmitt zum Hofer Gesangbuch 1608 [3]) verfaßten Vorrede findet und die von „Doctor Lutheri erstem Gesangbüchlein, welches länglich, in sedecima, wie vorzeiten die kleinen welschen Partes, gedruckt war", spricht. Da vorher erwähnt worden, daß Caspar Löner 1529 in Hof begonnen habe, die

1) Vgl. die tabellarische Übersicht bei O. Kade a. a O .Sp.17ff.

2) Wa. S. 149.

3) Der Titel dieses Gesangbuches ist S. 316, Anm. 1 angegeben.

Messe in deutscher Sprache zu halten, meint Wackernagel, es sei möglich, daß bei Pfeilschmidts Notiz „das Joseph Klugsche Gesangbuch von 1529 [1]) in Rede stehe". Ich glaube dagegen als das Zutreffendere nachgewiesen zu haben, daß Pfeilschmidt unter dem ersten Gesangbuche Luthers in länglichem Sedezformat das Walthersche Gesangbüchlein in der Ausgabe von Peter Schöffer 1525 verstanden hat, worauf ich mich hier beziehen darf [2]).

Einen sicheren Ausgangspunkt für die Bestimmung der Zeit, wann Luthers von ihm selbst redigiertes Gesangbuch erschienen ist, scheint jene Klugsche Sammlung zu gewähren, die wie bereits bemerkt, 1529 in Wittenberg erschien. Sie war betitelt: „Geistliche Lieder" [3]). Sie enthielt vor der früheren Vorrede von Luther 1524 noch eine „neue", welche mit den Worten beginnt: „NV haben sich etliche wol beweiset, vnd die Lieder gemehret" [4]) usw. Hier haben wir festen Boden für unsre Untersuchung unter den Füßen. Aber die Bemerkung auf dem Titel: „aufs new gebessert zu Wittemberg" weist auf eine frühere Ausgabe des Buches hin, und zwar handelt es sich dabei um ein Buch von so ausgeprägt neuem Charakter, daß mit diesem Zusatz unmöglich auf irgend eine der übrigen, uns erhaltenen Liedersammlungen hingedeutet werden kann, auch nicht auf das Walthersche (XXX), oder auf das von ihm abhängige Luftsche (XIV) Gesangbuch, da alle diese Sammlungen der planmäßigen Anordnung entbehren, die bei dem Klugschen Gesangbuche unverkennbar ist und darum auch bei der Vorlage für dasselbe, die „auffs new gebessert" worden, als vorhanden vorausgesetzt werden muß. Ja, es muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß dieser Vorlage noch eine andere Ausgabe der Sammlung vorangegangen

1) Von ihm wird weiter unten gehandelt werden.

2) Vgl. K. Knoke, Der Ausdruck „Partes" usw. (oben S. 316 Anm. 2), S. 60 f.

3) Der volle Titel ist:

XXXI. Geistliche Lieder auffs new gebessert zu Wittemberg D. Mar. Luther. M. D. XXIX. Am Ende: Gedruckt zu Wittemberg durch Joseph Klug. 1529. Dasselbe wie XXXVIII, S. 333.

4) Vgl. Wa. S. 547 f.

gewesen, wenn man es mit dem „Auffs new gebessert“ genau nimmt. Unter den uns im unverletzten oder im beschädigten Zustande erhaltenen Liederbüchern aus der Zeit bis 1529 befindet sich kein einziges, welches als Vorlage für das Klugsche Gesangbuch 1529 in Betracht gezogen werden kann. Das ergibt sich aus folgendem.

Unberücksichtigt muß das Zwickauer Gesangbüchlein 1525 [1]) bleiben. Es enthält 24 Lieder. An der Spitze derselben stehen die drei neutestamentlichen Hymnen aus dem Lukasevangelium. Den Schluß bilden die drei mittelalterlichen Hymnen: „Mein Zung erkling“, „Mitten wir im Leben sind“ und „Gott sei gelobet und gebenedeiet“. Als Sondergut enthält das Buch die folgenden drei Lieder: „O Herre Gott, erbarm dich mein“ von Wolf Cyclop in Zwickau, „So Gott zum Haus nicht gibt sein Gunst“ von Joh. Kohlros und „Ach Vater unser, der du bist“ von Ambrosius Moiban. Im übrigen lehnt es sich an das Straßburger Enchiridion 1525 (VII) und stärker noch an das davon abhängige Malersche Enchiridion II (XIII) an. Schon aus der Rückseite des Titelblattes ergibt sich dies. Dort steht als erster Satz: Hienach folgt der Lobgesang Zachariä. Das „Hienach“ dürfte dem Malerschen Enchiridion entnommen sein, welches Luthers „erste“ Vorrede abdruckt und dann dei Lieder

1) Es hat folgenden Titel:

XXII. Eyn gesang Bu= / chleyn, welche mann yetz / vnd ynn Kirchen / gebrauch=en ist. — Am Ende: Gedruckt yn der Furstlichen Stat / Zwickaw. Im M. D. / XXV. Jar. Auf dem Titelblatte steht ein Holzschnitt, durch den ein die katholische Messe zelebrierender Priester dargestellt wird. Der Drucker des evangelischen Liederbuches benutzt also ohne Nachdenken einen älteren Formschnitt. (Das kommt auch bei andern Druckern vor. So findet sich auch ein Holzschnitt mit einem die katholische Messe zelebrierenden Priester auf dem Titelblatte einer in Göttingen befindlichen Übersetzung von Luthers Formula missae Wyttemberg 1524.) — Exemplar in der Ratsschulbibliothek zu Zwickau. — Ein Faksimiledruck ist von R. Zückler in Zwickau 1902 hergestellt. — Zu vergleichen ist der Kommentar dazu von Rich. Kade, Das erste Zwickauer Gesangbüchlein von 1525. Zwickau 1904. Dort sind auch die früheren Untersuchungen über das Buch von Schöber, Wackernagel, Flechsig, Dibelius u. a. namhaft gemacht.

folgen läßt. Das Zwickauer Gesangbüchlein hat die Vorrede nicht; sein „Hiernach“ steht also unmotiviert da. Im übrigen ergibt sich die Abhängigkeit von jenem Enchiridion aus der Reihenfolge der aufgenommenen Lieder. Diese sind außer dem bereits erwähnten Sondergute: „Es wolt vns Gott genädig sein“; „Nun freut euch, lieben Christen gemein“; „Aus tiefer Not schrei ich zu dir“; „Wir glauben all an einen Gott“; „Herr Christ, der einig Gottes Sohn“; „Jesus Christus unser Heiland, der uns von“; „Komm, heiliger Geist, Herre Gott“; „Komm, Gott Schöpfer“; „Dies sind die heiligen zehn Gebot“; „Es ist das Heil uns kommen her“; „Wohl dem, der in Gottesfurcht steht“; „Ach Gott, vom Himmel“ usw. Im ganzen 24 Lieder. Die Abhängigkeit zeigt sich u. a. auch darin, daß 4 Liederpaare dieselbe Reihenfolge der Lieder haben wie das Malersche Enchiridion 1525 [1]). Luther hat an der Zusammenstellung des Zwickauer Gesangbüchleins 1525 schon darum keinerlei Anteil, weil dieses von dem genannten Enchiridion abhängig ist.

Nicht als eine von Luther besorgte Sammlung kann ferner das 1525 in Rostock erschienene Gesangbuch in niederdeutscher Sprache in Anspruch genommen werden, welches folgenden Titel hat:

XXXIII. Ein gantz | schone vnde seer nut- | te gesangk boek, to dage | lyker duinge geystlyker gesenge vnde | Psalmen, vth Christliker vñ Euan- | gelischer schryfft, beuestiget, bewe- | ret, vnde vp dat nyge Gemeret | Corrigirt, vnd jn Sassyscher | sprake klarer wen tho vorn | verdüdesdjet, Vñ myt | flyte dorch Ludo | wych Dyetz | Gedrückt | 1525. — Defektes Exemplar in der Universitätsbibliothek zu Rostock. (Vgl. Joh. Bachmann, Geschichte des evangelischen Kirchengesanges in Mecklenburg. Rostock 1881. S. 21 ff.)

Diese Sammlung hat eine mit J. S. überschriebene Vorrede; sie beginnt: „Gnade vnde frede von Gade dem vader“ [2]). Das Buch bietet in der Hauptsache eine niederdeutsche Übersetzung

---

1) Vgl. den Kommentar von Rich. Kade, S. 10.

2) Vgl. Wa. S. 545 f.

ursprünglich hochdeutscher Lieder, welche sich in den Enchiridien VII. IX. und X vorfinden. Durch das erste derselben ist zugleich die Reihenfolge der Lieder im wesentlichen bestimmt worden. Bei den von Speratus gedichteten Liedern sind die bezüglichen Schriftstellen am Rande bezw. unter den einzelnen Strophen angegeben. Das Buch enthält außerdem hymnologische Stücke für die Mette und Vesper, darunter die Lieder: „O Jesu, aller salicheyt“ und „Dyt fest vnde fröwde vns alle tho bringen“, die uns sonst bisher nicht begegnet sind.

Als Veranstalter dieser niederdeutschen Liedersammlung ist Joachim Slüter, der Reformator Rostocks, anzusehen; denn die Buchstaben J. S. über der Vorrede sind von seinem Namen zu deuten. Irrtümlich deutet sie der Herausgeber einer 1526 erschienenen neuen Auflage des Buches [1]) J. Speratus. Das hatte zur Folge, daß man diese zweite Ausgabe, die lange Zeit allein bekannt war, als „Speratusgesangbuch“ bezeichnete und meinte, es liege bei ihr der Druckfehler vor, daß J(ohannes) statt P(aul) Speratus gedruckt sei [2]); oder man hielt es wie Wackernagel (Wa. S. 90) für möglich, der mit J. Speratus bezeichnete Herausgeber des Buches 1526 sei ein Bruder des Paul Speratus gewesen, wie daraus hervorgehe, daß er sich in der Vorrede an diesen mit den Worten wende: „Leue Christlyke broder“ (Singular), während „broder“ als Plural aufzufassen ist, was sich aus einer weitern Stelle der Vorrede ergibt, wo die Anrede so lautet: „Mynen leuen brooder“. Die richtige Deutung der Buchstaben J. S. = Joachim Slüter ist von J. Bachmann in der oben genannten Schrift gegeben und begründet. Daß Luther bei

1) XXXIV. Der Titel ist wesentlich derselbe wie bei der Ausgabe 1525. Doch hat sich der Drucker in ihr nicht genannt, und als Druckjahr ist 1526 angegeben. — Exemplar in Berlin. Vgl. Wa. S. 69. CCCXXXIII.

2) So noch Zelle (Z. S. 28). So vielleicht auch Riederer in der von ihm besorgten Ausgabe von J. G. Feuerlinii Bibliotheca Symbolica. Nürnberg 1768, wenn dort P. Sperati kein Druckfehler sein sollte. Feuerlein selbst hat in seiner Schrift: Wat Plattdüdsches. Göttingen 1752, S. 34 J. Sperati. Die Vermutung Wackernagels (Wa. S. 90), auch in der Feuerleinschen Bibliotheca symbolica würde J. Sperati stehen, trifft demnach nicht zu.

der Abfassung der Sammlungen XXXIII und XXXIV ebensowenig wie bei ihren Vorlagen VII, IX und X beteiligt gewesen ist, dürfte sich schon daraus ergeben, daß in jenen das Lied von Nicolaus Höffisch oder Decius: „Alleyne Godt yn der hoege sy eer" Aufnahme gefunden hat, während es sich in keiner der nachweislich von Luther herstammenden Sammlungen vorfindet. Slüter wird es bei seiner Zusammenstellung des Rostocker „Gesangkboecks" aus dem benachbarten Stettin überkommen haben, wo Decius seit 1523 im Sinne der Reformation wirkte und dabei das Lied „Allein Gott in der Höh sei Ehr" als Ersatz für die sogen. große Doxologie im Gottesdienste dichtete.

Ebenso wie bei den Rostocker Gesangbüchern XXXIII und XXXIV ist Luther auch bei der Zusammenstellung des Breslauer Gesangbuches 1525 unbeteiligt. Dasselbe hat folgenden Titel:

XXXV. „Eyn gesang Buchlien Geystlicher gesenge Psalmen, eynem yzlichen Christen fast nutzlich bey sich zu haben, in stetter vbung vnd trachtung. Auch etzliche gesenge, die bey den vorigen nicht sind gedruckt wie du hinden im Register dises buchleyns findest. Mit dysen vnd der gleychen Gesenge sollt man byllich die Jungen iugendt aufferzyhen. — Am Ende: Gedruckt in diser koniglichen stadt Breslaw durch adam dyon auß gegangen am mitwoch noch ostern. M. D. XXV. — Defektes Exemplar in der Stadtbibliothek zu Breslau. (Vgl. Wa. S. 70 f. CLXXXIII und Z. S. 21 ff.)

In der Hauptsache ist dies Breslauer Gesangbuch eine Wiedergabe von V d. i. dem Herrgottschen Enchiridion von 1525, wie bereits C. v. Winterfeld, Der evangelische Kirchengesang I. Bd. Leipzig 1843, S. 134 bemerkt hat, während Zelle (Z. S. 21) die Malersche Ausgabe von 1525, also XIII, als Grundlage desselben ansieht. Als Sondergut findet sich in diesem Breslauer Gesangbuche eine sonst nicht nachgewiesene deutsche Bearbeitung [1]) des lateinischen Hymnus Christe qui lux es et die(s). Die erste Strophe lautet hier: „Christ d' du bist das

1) Von der Lutherschen: „Christ, der du bist das Licht und Tag" weicht sie erheblich ab.

licht on tag, | dy die fynsternis der nacht vorjagt | des lichtes glātz dich gleubet man | das heylig licht hosst kundt gethan" [1]). Daß Luther bei der Abfassung des Breslauer Liederbuches 1525 nicht mitgewirkt hat, liegt auf der Hand.

Auch bei einem 1527 in Erfurt gedrucktem Gesangbuche läßt sich seine Mitwirkung nicht nachweisen. In dem einzigen auf uns gekommenen Exemplare dieser Liedersammlung, welches die öffentliche Bibliothek zu Stuttgart besitzt, fehlt das erste Blatt, deswegen läßt sich der Titel nicht mit Sicherheit angeben. Wackernagel nennt die Sammlung:

XXXVI. „Erfurter Gesangbuch von 1527". (Vgl. Wa. S. 97. CCXLVII u. CCXLVIII.) Das Impressum am Ende lautet: „Gedruckt zu Erffurdt zum| Schwartzen Horn | M. D. xxvij". Herausgeber ist bei diesem Buche [2]) also wiederum Maler. Daher darf man von vornherein eine Verwandtschaft mit seinen früheren Ausgaben erwarten. In der Tat ist eine solche deutlich vorhanden. Aus der Reihenfolge der Lieder am Anfang ergibt sie sich und damit auch die Zugehörigkeit des Buches zu der Enchiridionklasse, bei der es hätte beschrieben werden können. Es handelt sich nämlich um die folgenden Lieder: „Nun bitten wir den heiligen Geist"; „Dies sind die heiligen zehn Gebot"; „Mensch, willst du leben seliglich"; „Nun freut euch, lieben Christen gemein"; „Es ist das Heil uns kommen her"; „In Gott gelaub ich" usw. Umstellungen im einzelnen und Hinzufügung neuer Lieder ist im Fortgange der Sammlung nicht ausgeschlossen. So sind z. B. 12 Bearbeitungen von Psalmen, die von Hans Sachs herrühren, in sie aufgenommen. Mit dem Gesangbuche sind sodann verbunden: die deutsche Vesper, deutsche Complet, deutsche Mette und die Ordnung der deutschen Meß, in welcher das „Amt" (die Handlung des Abendmahles) und die „Dermunge" (der Akt der Weihung der Abendmahlselemente) besonders behandelt werden. Obschon diese Zugaben inhaltlich mit Luthers einschläglichen Vorschlägen harmonieren, kann man doch nicht behaupten, daß er

1) Z. S. 22 f. findet sich das ganze Lied abgedruckt.

2) Das Buch ist bis auf 53 Lieder angewachsen.

bei der Abfassung des in Frage stehenden Buches beteiligt gewesen ist. Er war es ebensowenig bei diesem Gesangbuche, wie bei den Enchiridien, die solche Abschnitte enthielten.

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es mit der von verschiedenen Forschern ausgesprochenen Vermutung, Luther habe 1528 ein von ihm zusammengestelltes Gesangbuch herausgegeben [1]). Sie gründet sich auf eine Notiz in einem vom Montag nach Septuagesimä 1528 datierten Briefe des Buchdruckers Georg Rhaw zu Wittenberg an M. Stephan Rodt in Zwickau. Rhaw schreibt dort [2]): „Im nächsten Briefe begehret ihr zu wissen, was man jetzt in allen Druckereien druckt. So wisset, daß der Hans Lufft drucket das Winter Theil der Postill (Luthers) groß Oktav. Der Lotter drucket vom Abendmahl wider den Zwinglium, Jos. Klug drucket Grammaticam Phil. mel. Der Scharlenz (= Nicolaus Schirlentz) druckt die Ordnung, welche soll gehen durch die Fürsten in Sachsenland durch die Visitatores geordnet (= Visitationsordnung), vor jetztmal, als man sagt, wiewohl der Lufft und Schirlentz noch hadern um das Exemplar, aber Schirlentz hat gereit (bereits) einen Bogen darinnen gedruckt. Hanns Weysse druckt das Sangbüchlein, und wenn das aus ist, so wird er das Sommertheil der Postillen sechsfach drucken." Aus den gesperrten Worten glaubt man annehmen zu können, daß es sich um den damals hergestellten Druck eines Lutherschen Gesangbuches gehandelt habe. Zelle glaubt sogar, die Überreste eines solchen Druckes nachweisen zu können (Z. S. 43). Er

---

1) Eine solche Sammlung aus 1528 erwähnt J. Ch. Olearius in der Fortgesetzten Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Auf das Jahr 1722. Leipzig, S. 12, unter Verweisung auf die Unschuldigen Nachrichten 1720. S. 97. Es wird dort bemerkt, in dem Gesangbuche hätten u. a. auch folgende Lieder gestanden: „Gottes Recht und Wunderthat"; „Die zehn Gebote von Jo. Agricola", ferner „Des Königs Panier geh herfür". — Auch J. J. Gottschaldt, Sammlung von allerhand auserlesenen Lieder-Remarquen, Leipzig 1748, erwähnt aus dem Jahre 1528 ein solches Gesangbuch mit der Bemerkung: Sine mentione loci. Beide Hinweise sind jedoch zu unbestimmt, um ihre Angaben weiter verwenden zu können.

2) Vgl. Wa. S. 103. CCLXIV.

verweist zu diesem Zwecke auf eine Ausgabe [1]) Lutherscher Lieder, von der das Titelblatt und 26 Blätter vollständig oder verstümmelt erhalten sind. Zelle bemerkt (vgl. Z. S. 44): „Das Zeichen in dem Schilde (vgl. die Fußnote), W mit eingeschlungenem S, darf gewiß für das Druckerzeichen des Hans Weiß angesehen werden.“ Er hält den vorliegenden Torso darum für Bruchstücke von einer Lutherschen Liedersammlung, die 1528 gedruckt sei, und sieht ihn als Vorlage einer Reihe von Nachdrucken an, deren erster die Ausgabe von Joseph Klug 1529 gewesen sei, über die wir weiter unten noch zu berichten haben werden. Gegen Zelles Vermutung sprechen folgende Gründe. Bei der Deutung der verschlungenen Buchstaben W und S muß auffallen, daß der Buchstabe S nicht den Anfang, sondern den Schluß des Wortes Hans bezeichnen würde, ein Verfahren, welches sich schwerlich bei derartigen Namensandeutungen durch Buchstaben anderweit belegen läßt. Eher schon würde man in den beiden Buchstaben eine Hindeutung auf die Worte Wittenbergae Sachsoniae vermuten können, wenn sich erweisen ließe, daß das Buch in Wittenberg gedruckt worden. Dieser Erweis ist jedoch nicht möglich. Deswegen hat man in jenen Buchstaben die Initialen des Namens Wolfgang Sturmer vermutet, so daß Erfurt als Druckort zu gelten hätte. Ob dies mit Recht geschieht, muß dahingestellt bleiben. Was aber den Inhalt des Buches betrifft,

1) Der Titel derselben lautet:

XXXVII. Geistli= / che Lieder. / Auffs new gebessert, / zu Wittemberg. / Mar. Luth. — Die erste, die zweite und die letzte Zeile sind rot gedruckt, die dritte und vierte schwarz. Der Titel ist in einem Rahmen eingefaßt: Oben ein Giebelfeld mit Blumengerank, rechts und links eine Säule, unten zwei geflügelte Minotauren, welche das Wappenschild halten, in welchem die Buchstaben W und S ineinandergeschlungen stehen. — Das einzige (unvollständige) Exemplar ist in Berlin erhalten. Von ihm sind 26, teils ganze, teils verletzte Blätter erhalten. Durch Unachtsamkeit eines Buchbinders sind sie zum Teil zwischen die Blätter einer ebenfalls defekten Perikopenausgabe von gleichem Format gebunden. In beiden Büchern sind die Blätter gezählt, diejenigen des Liederbuches mit den Buchstaben des Alphabetes und mit den Ziffern v. viij. ix usw., diejenigen des andern nur mit den Buchstaben des Alphabetes. Indem der Buchbinder das nicht beachtete, richtete er Verwirrung in der Anordnung der Blätter an.

so läßt sich aus den noch vorhandenen Blättern mit Sicherheit schließen, daß es in die Gruppe derjenigen Sammlungen gehört, denen eine erste von Luther selbst herstammende Ausgabe zugrunde liegt. Die Sammlung beginnt nämlich mit dem Adventsliede: „Nu komm, der Heiden Heiland“, hat ferner das Lied: „Christum wir sollen loben schon“ gehabt, sowie die Lieder: „Mit Fried und Freud ich fahr dahin“; „Komm, Gott Schöpfer“; „Komm, heiliger Geist“; „Dies sind die heiligen zehn Gebot“, um nur diese anzuführen. Diese Lieder folgen nun aber in derselben Reihenfolge aufeinander, wie in der von Luther veranstalteten Urausgabe und sind außerdem nachweislich mit denselben Versikeln und Kollekten untermischt, die sich in jener vorfinden. Bei näherer Untersuchung ergibt sich jedoch, daß es sich bei diesem Buche keineswegs um die Urausgabe selbst, vielmehr um einen dieser gegenüber späteren Druck handelt. Das geht unter anderem daraus hervor, daß bei dem Liede: „Ein feste Burg“ die Melodie beigedruckt ist, welche in den erweisbar ältesten Ausgaben, die das Lied bringen, z. B. in dem Blumschen Enchiridion 1530 (vgl. XIX), noch fehlt, und daß bei dem Liede: „Vom Himmel hoch da komm ich her“ noch die ältere Melodie steht, die sich auch noch in der Ausgabe von Jos. Klug 1535 (vgl. später) vorfindet, während die bekanntere neuere zuerst in der Ausgabe von Valentin Schumann 1531 (vgl. später) mitgeteilt ist. Daraus ergibt sich, daß wir das Erscheinen jener „Geistlichen Lieder“, von dem nur noch ein Terso vorhanden ist, nicht schon in das Jahr 1528, sondern erst nach 1535 zu setzen haben, und daß es sich nicht um einen Druck von Hans Weysse oder Weiß handelt, von dem Rhaw an Rodt berichtet. Wenn Wackernagel [1]) es für voreilig hält, bei dem in diesem Berichte vorkommenden Ausdrucke „Sangbüchlein“ an ein Kirchengesangbuch zu denken, und meint, es könne auch „ein weltlich Liederbuch“ damit bezeichnet sein, so ist das ja an sich als möglich zuzugeben Da Rhaw aber in dem Zusammenhange nur von Schriften, die Luther oder Melanchthon verfaßt haben, spricht,

1) Wa. S. 103.

so liegt es nahe, bei dem „Sangbüchlein“ an das Luther-Walthersche „Geystliche gesengk Buchleyn“ zu denken, für das bei der starken Nachfrage nach ihm 1528 eine neue Ausgabe nötig sein mochte; wir vermuteten bereits oben (S. 318) das Vorhandensein einer uns unbekannten Ausgabe dieses Gesangbuches aus dem Jahre 1525.

Indessen ist auch noch eine andere Möglichkeit zu erwägen. Wir werden sehen, daß auf dem Titelblatte eines Gesangbuches, bei dessen Redaktion Luther direkt beteiligt gewesen ist, und das bis jetzt als das älteste angesehen werden muß, von dem wir den Nachweis solcher Beteiligung noch führen können, nämlich des gleich noch zu beschreibenden Liederbuches, das bei Joseph Klug in Wittenberg 1529 erschienen ist, der Vermerk steht: „auffs new gebessert zu Wittemberg“. Das scheint in der Tat darauf hinzuweisen, daß ein mehr oder weniger offizielles Gemeindegesangbuch in Wittenberg schon vor 1529 im Gebrauche gestanden hat, von dem das Joseph Klugsche aus diesem Jahre nur eine verbesserte Auflage gewesen. Mehr als vermuten läßt sich die Existenz einer solchen früheren Ausgabe allerdings nicht, da sie bis jetzt wenigstens nicht nachgewiesen werden kann, wenn anders ein solcher Nachweis nicht in einer Bemerkung von Schöber (Schöb. I, S.53) zu finden ist, wo von der Ausgabe von Hans Weyse 1528 die Rede ist, die den Titel: Enchiridion geistlicher gesenge usw. gehabt habe und mit Vesper, Mette, Komplet und Messe verbunden gewesen sei. Ob diese Bemerkung zutreffend ist, läßt sich nicht nachprüfen. Was den Zusatz in der Klugschen Ausgabe 1529 betrifft „aufs new gebessert“, so ist dieser nur mit Vorsicht in jenem Sinne zu verwerten, weil er damals bei derartigen Büchern zu buchhändlerischen Reklamezwecken fast stereotyp angewandt wurde. Das Nächstliegende bleibt indessen immerhin, den Zusatz durch eine Beziehung auf das Walthersche „Geistliche Gesangbüchlein“ Ausgabe 1525 veranlaßt zu denken. Oder soll der Drucker des Hofer Gesangbuches 1608 Matthäus Pfeilschmidt mit seiner Erwähnung von Luthers „erstem Gesangbüchlein, welches länglich in sedecima, wie vorzeiten die kleinen welschen Partes, gedruckt war“, doch vielleicht dahin zu verstehen

sein, daß er damit nicht das Walthersche Chorgesangbuch, sondern ein noch handlicheres Gemeindegesangbuch [1]) hat bezeichnen wollen? Mit Sicherheit läßt sich in diesem Falle keine Entscheidung zur Beantwortung dieser Frage treffen, so lange nicht weiteres Beweismaterial in gedruckten Exemplaren von Liederausgaben außer den uns bis jetzt bekannten vorliegt. Jedenfalls haben wir hier vorläufig mit einem non liquet zu rechnen.

Auf sicheren Boden treten wir, wenn wir uns nunmehr der Untersuchung über die bereits mehrfach von uns erwähnte Ausgabe der Lutherschen Lieder zuwenden, die 1529 bei Joseph Klug in Wittenberg erschienen ist. Ihr Titel lautet:

XXXVIII. Geistliche Lieder aufs new gebessert zu Wittemberg D. Mar. Luther. M. D. XXIX. — Am Ende: Gedruckt zu Wittemberg durch Joseph Klug. 1529. (Vgl. Wa. S. 108. CCLXXX.) — Exemplar nicht mehr vorhanden.

Leider ist der Boden, auf dem wir uns mit diesem Buche bewegen, nicht so tragfähig, daß wir auf ihm einen voll befriedigenden Bau aufführen könnten. Das hat seinen Grund in folgendem:

Auch von diesem Buche ist kein Exemplar auf uns gekommen. Wir kennen es nur aus einem Berichte [2]) aus dem Jahre 1788, der sich auf ein damals noch vorhandenes Exemplar gründet. Er stammt von dem Literarhistoriker Georg Ernst Waldau, Prediger in Nürnberg. Dieser war sich der Seltenheit des Buches bewußt; er bemerkt, es sei den Liederforschern Olearius, Busch, Kraft, Schamelius, Schöber und Wezel verborgen geblieben.

---

1) Daß ein solches vor 1529 vorgelegen haben kann, erachte ich immerhin für möglich und denke mir seine Form ähnlich wie diejenige des Eislebener Gesangbuches von 1598, das folgenden Titel hat: Gesangbuch, / darinnen / Psalmen vnnd / Geistliche Lieder D. / Martini Lutheri ... in acht Theil verfasset / ... Eißleben / ... M. D. XCVIII. Dies Gesangbuch ist in 16° mit halben Bogenlagen gedruckt. Die Ausgabe ist in vier Drucken erfolgt. Jeder Druck bringt die Texte und die Noten zu einer der vier Chorstimmen. Der mir vorliegende Druck enthält die Tenorstimme in kleiner aber deutlicher Notenschrift. (Vgl. Wa. S. 439.) — Exemplar in Göttingen.

2) Der Bericht ist abgedruckt im Journal von und für Deutschland 1788. 2. Semester S. 328 f.

Aus diesem Grunde wolle er von ihm eine kurze Nachricht geben. Es sei in Sedezform [1]) gedruckt. Nach dem Titel stehe „eine newe Vorrede Mar. Luth.“. Es ist die sogen. „zweite“ Vorrede von ihm, die mit den Worten beginnt: „Nu haben sich etliche wol beweiset, und die Lieder gemehret, das sie mich weit vbertreffen, vnd jnn dem wol meine Meister sind“ [2]) usw. Dann folge die alte Vorrede Luthers; es ist die sogen. „erste“, die im Waltherschen „Gesangbuche“ steht. Waldau zählt 54 Lieder [3]), die darauf folgen. Unter ihnen macht er namentlich das Lied: „Ein feste Burg ist unser Gott“ namhaft, um nachzuweisen, daß dies bereits 1529 gedruckt vorliege. Es scheint als das letzte unter Luthers Liedern aufgeführt zu sein, denn Waldau fährt fort: „Hierauf folgen Lieder von Justus Jonas, Erh. Hegenwalt, Joh. Agricola, Laz. Spengler, Adam von Fulda, den beiden Markgrafen von Brandenburg Casimir und Georg, Andreas Knöppen und Elisabeth Creutzigerin.“ Der Schluß bildeten poetische Abschnitte aus der heiligen Schrift, und am Ende stehe: „Gedruckt zu Wittemberg durch Joseph Klug. 1529.“

So dankenswerte Nachrichten uns Waldau über das Buch bringt, ausreichend für die Zwecke, die wir verfolgen, sind sie nicht. Zwar erfahren wir, den Liedern seien „allemal die Tonzeichen hinzugefügt“, aber es wird nicht erwähnt, ob zwischen die ersten Lieder Versikel und Kollekten eingestellt sind, aus denen hervorgeht, daß die Lieder Luthers — um diese handelt es sich zunächst — nach dem Verlaufe der sogen. ersten Hälfte des Kirchenjahres oder des Semestre Domini zusammengestellt sind. Dies aber gerade ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der

1) In meiner S. 316 genannten Abhandlung über die Bedeutung des Wortes „Partes“ habe ich nachzuweisen versucht, daß es sich um halbe Bogenlagen in 8° und um das Walthersche Gesangbuch Ausgabe 1525 gehandelt haben wird. Doch wies ich vorhin S. 333 noch eine andere Möglichkeit nach.

2) Vgl. Wa. S. 547.

3) Vielleicht liegt hier ein Irrtum in der Zählung vor. Die spätere Klugsche Ausgabe 1533 hat nur 50, die von 1535 nur 52, die niederdeutsche Übersetzung von Slüter dagegen 63 Lieder.

Klugschen Sammlung in ihren späteren Ausgaben. Darin erkennen wir die ordnende Hand des Reformators selbst. Es dürfte ein sicheres Zeichen dafür sein, daß er hier wirklich der Verfasser bezw. der Redaktor dieser Sammlung gewesen, zu der er außerdem eine besondere Vorrede geschrieben, aus welcher zugleich hervorgeht, was ihn zur Herausgabe derselben veranlaßt hat. Er hatte es zu beklagen, daß in den bisher ohne seine Mitwirkung erschienenen Sammlungen neben Trefflichem auch „wenig Gutes“ veröffentlicht sei, daß außerdem seine eignen Lieder in ihnen „je länger, je fälscher“ gedruckt wären nach dem Sprichwort: „Es will ja der Mäuse Mist unter dem Pfeffer sein.“ Er bemerkt weiter, abweichend von seiner früheren Praxis habe er die Namen der Dichter den einzelnen Liedern hinzugefügt, „damit nicht unter unserm Namen fremde, untüchtige Gesänge verkauft werden“, und spricht außerdem die Bitte aus, wer das reine Wort lieb habe, wolle „solches unser Büchlein hinfort, ohne unser Wissen und Willen nicht mehr bessern oder mehren“. Bei der Betonung dieses Standpunktes ist es durchaus verständlich, daß Luther seine eignen Lieder in der Sammlung vorangestellt hat. Nach Waldaus unzureichenden Angaben sind wir leider nicht in der Lage, die einzelnen Lieder, welche diese Klugsche Sammlung 1529 enthielt, aufzuführen. Wir dürfen jedoch mit ziemlicher Sicherheit annehmen, daß wir ihrem wesentlichen Inhalte einschließlich der Anlage des Ganzen und der Gruppierung im Einzelnen in der späteren Ausgabe desselben Druckers aus dem Jahre 1533 begegnen werden. Das trifft schon insofern zu, als die Ausgabe 1529 [1]) nach Waldaus Anschauung die älteren lateinischen, von Luther „ins Deutsche gebrachten Lieder“ enthielt, worauf dann „diese Psalm durch D. Mar. Luther zu geistlichen Liedern gemacht“ kamen usw.

Man hat geglaubt, wir hätten in einer von Joachim Slüter herstammenden niederdeutschen Liedersammlung eine Übersetzung

1) Riederer bestritt das Vorhandensein einer Ausgabe von 1529; wiederholt bezeichnet er die gegenteilige Annahme als Schimäre. Vgl. Ried. Abh. S. 146. 294. 305.

des Klugschen Gesangbuches von 1529 [1]). Untersuchen wir, ob sich dies bewahrheitet. Das Slütersche Gesangbuch ist 1531 in Rostock bei Ludwig Dyetz erschienen. Es zerfällt in zwei Teile. Der zweite Teil [2]), welcher eine von Slüter selbständig zusammengestellte Sammlung geistlicher Lieder enthält, kommt für unsere Untersuchung nicht in Betracht, sondern nur der erste. Dieser hat den folgenden Titel:

XXXVIII. Geystly | ke Leder vppt | nye gebetert the | Wittēberch, dor | ch D. Martin. | Luth er | ||By Ludwich Dyetz | gedruckt. (Der Titel ist rot gedruckt und steht in einem aus Zierleisten gebildeten Rahmen, in der untern Leiste ein Spruchband mit den Worten: DORHEIT MACHT ARBEIT.) — Am Ende (Blatt 144a): || Gedruckt jn der lauelyken | Stadt Rostock, by Ludowich Dietz,) am 20. Martij; jm yare na Chri- | sti vnses erlösers geborth, | 1531 [3]). Das einzige Exemplar, welches nachgewiesen werden konnte, befand sich auf der Stadtbibliothek in Lüneburg. Es ist dort jetzt nicht mehr vorhanden, wie mir Herr Prof. Görges mitgeteilt hat.

Den Inhalt des Buches [4]) gebe ich aus naheliegenden Gründen in hochdeutscher Sprache wieder, indem ich vorweg bemerke, daß den Liedertexten Melodien nirgends vorangestellt oder sonstwie angegeben sind. Die mitgeteilten Lieder sind von mir, abweichend vom Originale, numeriert. Auch die Bezeichnung von Gruppen, zu welchen die Lieder zusammengestellt sind, stammt von mir her.

---

1) Diese Meinung vertritt z. B. C. M. Wiechmann, Mecklenburgs altniedersächsische Literatur. Schwerin 1864. S. 152.

2) Er hat folgenden Titel, der auf Bl. Hvj steht: Gheystly- / ker gesenge vnde le- / der, wo ytzunndes, / Gade tho laue, nicht alle- / ne yn düssen laueliken Seeste / den, sünder ock yn hochdüdeschen / vnnde anderen landen, gesunghen / werden, ein wol geordnet Bökelin / myt allem vlyte corrigeret, vnde / myt velen anderen ghesen- / gen den thovören vor / meret vnde / gebetertb // M. D. XXXj..

3) Vgl. C. M. Wiechmann a. a. O. S. 153; Wa. I, S. 398; Joh. Bachmann a. a. O. S. 38.

4) Einen Neudruck besorgte C. M. Wiechmann-Kadow in der Schrift: Joachim Slüter's ältestes rostocker Gesangbuch vom Jahre 1531. Schwerin 1858.

Vorangestellt ist die „neue“ (sogen. zweite) Vorrede Luthers dann folgen der Reihe nach:

(I. Gruppe.)

(1) Der Hymnus Veni redemptor gentium, durch Martinum Luther verdeutscht: Nun komm, der Heiden Heiland. (2) Der Hymnus A solis ortus, durch Mart. Luth. verdeutscht: Christum wir sollen loben schon. (3) Ein Lobgesang von der Geburt Christi: Marti. Luther. Gelobet seist du, Jesu Christ. (4) Der Lobgesang Simeonis Nunc dimittis. Mart. Lut: Mit Fried und Freud ich fahr dahin. (5) Christ ist erstanden, gebessert. Martinus Luther: Christ lag in Todes Banden. (6) Ein Lobgesang auf das Osterfest, Martinus Luther: Jesus Christus, unser Heiland, der den Tod. (7) Der Hymnus Veni creator spiritus, Martinus Luther: Komm, Gott Schöpfer, heiliger Geist. (8) Veni sancte spiritus, durch Mart. Luth. gebessert: Komm, heiliger Geist, Herre Gott. (9) Der Lobgesang Nun bitten wir den heiligen Geist. Mar. Luth.: Nun bitten wir den heiligen Geist. (10) Gott der Vater, wohn uns bei, Martinus Luther: Gott der Vater ... (11) Die zehn Gebote auf das Längste. Mart. Luth.: Dies sind die heiligen zehen Gebot. (12) Die zehn Gebot aufs Kürzeste. Martinus Luther: Mensch, willst du leben seliglich. (13) Mitten wir im Leben sind. Martinus Luther: Mitten wir ... (14) Das deutsche Patrem. Martinus Luther: Wir glauben all an einen Gott. (15) Ein Lied von dem ganzen christlichen Leben. Nu freut euch etc. Martinus Luther: Nu freut euch, lieben Christen gemein. (16) Sanct [1]) Johannis Hussen Lied gebessert. Martinus Luther: Jesus Christus unser Heiland, der von uns. (17) Der Gesang Gott sei gelobet. Martinus Luther: Gott sei gelobet und ... (18) Ein Lied von den zween Märterern Christi, zu Brüssel von den Sophisten von Löwen verbrannt. Geschehen im Jahr 1523. (Luther ist nicht als Verfasser genannt.): Ein neues Lied wir heben an.

---

1) Diese Bezeichnung für Huß ist ihm von seinen Anhängern gegeben wegen seines Märtyrertodes. Sie findet sich wiederholt in der theologischen Literatur des 16. Jahrhunderts.

(II. Gruppe.)

Nu folgen etliche Psalm, durch D. Martinum Luther zu geistlichen Liedern gemacht und erstlich der 12. Salvum fac Domine:

(19) Ach Gott, vom Himmel sieh darein. (20) Der 24.[1]) Psalm: Dixit insipiens in corde suo. Martinus Luther: Es spricht der Unweisen Mund. (21) Der 46. Psalm: Deus noster refugium et virtus. Mart. Luther: Ein feste Burg ist unser Gott. (22) Der 67. Psalm: Deus misereatur nostri. Martinus Luther: Es wollt uns Gott genädig sein. (23) Das deutsche Sanktus. Martinus Luther: Jesaia dem Propheten das geschah. (Der Text ist in Psalmzeilen abgesetzt.) (24) Da pacem domine deutsch. Martinus Luther: Verleih uns Frieden gnädiglich. — Darauf folgt ohne Überschrift zum ersten Male in dieser Ausgabe der Versikel, offenbar für den Kindergottesdienst in Reimform: „Gott, gib Fried in deinem Lande, Glück und Heil zu jedem Stande“. Angeschlossen ist die Kollekte: „Herr Gott, himmlischer Vater, der du heiligen Mut“ ... (25) Te deum laudamus, durch D. Martinum Luther verdeutscht: „Herr Gott, dich loben wir“. Der Text ist auf zwei Chöre verteilt. Dann folgen: Ein Gebet auf das Te deum laudamus: Versikel: Danket dem Herrn etc. Kollekte: Herr Gott, himmlischer Vater, von dem wir ohne Unterlaß usw. Ein ander Gebet: V.: Herr, ich will dich täglich loben ... K.: Allmächtiger Gott, der du bist ein Beschützer ... (26) Die deutsche Litanei: Kyrie eleison. Erhöre uns usw. Es folgt: Ein Gebet auf die Litanei. V.: Herr, handle nicht ... Oder: Wir haben gesündigt ... K.: Herr, allmächtiger Gott, der du der Elenden Seufzen ... — Ein ander Gebet: V.: Des Herrn Zorn währet ... Oder: Rufe mich an (spricht der Herr) in ... K.: Herr Gott, himmlischer Vater, der du nicht Lust hast ... Ein ander Gebet. V.: Herr, gehe nicht ins Gericht ... K.: Herr Gott, himmlischer Vater, du weißt, daß wir in so mancher ...

---

1) Versehen für 14.

(III. Gruppe.)

Nun folgen andre der Unsern Lieder. Und erstlich

(27) Der 124. Psalm. Justus Jonas: Wo Gott der Herr nicht bei uns hält. (28) Der 51. Psalm Miserere mei deus. Erhardus Hegenwalt: Erbarm dich mein, o Herre Gott. (29) Der 117. Psalm, Laudate dominum omnes gentes. Johannes Agricola: Fröhlich wollen wir Halleluja singen. (30) Ein fein christlich Lied Pauli Sperati von der Kraft des Gesetzes und der Gnade: Es ist das Heil uns kommen her. (31) Ein geistlich Lied vom Fall und Erlösung des menschlichen Geschlechtes. Lazarus Spengler: Durch Adams Fall. (32) Ein geistlich Lied von Christo. Elisabeth Crutzigerin: Herr Christ, der einig Gottes Sohn. (33) Ein schön geistlich Lied von menschlicher Unvermögenheit und göttlicher Barmherzigkeit. Paulus Speratus: Hilf, Gott, wie ist der Menschen Not. (34) Der christliche Glaube in Gesangweise gebracht durch Paulum Speratum: In Gott gelaub ich, daß er hat.

(IV. Gruppe.)

Nun folgen etliche geistliche Lieder, von den Alten gemacht. Diese alten Lieder, welche hernach folgen, haben wir auch mit aufgerafft zum Zeugnis etlicher frommer Christen, so vor uns gewesen sind, auf daß man ja sehen möge, wie dennoch allezeit Leute gewesen sind, die Christum recht erkannt haben und gar wunderlich in dieser Erkenntnis durch Gottes Gnade erhalten (sind).

(35) Dies est leticie. (36) Der Tag der ist so freudenreich. (37) In dulci jubilo. (38) Der Hymnus Christe qui lux. Christe, der du bist Tag und Licht. (39) Folgt der Lobgesang von der Auferstehung Christi: Christ ist erstanden.

(V. Gruppe.)

Nu folgen etliche geistliche Lieder, die nicht von den Unsern zu Wittenberg, sondern anderswo durch fromme Männer gemacht sind. Dieweil aber derselben sehr viel sind und der meiste Teil nicht viel taugen, habe ich sie nicht alle wollen in unser Gesangbüchlein setzen, sondern die besten daraus geklaubet und hernach

gesetzet. Was mich aber dazu verursacht hat, wird dich die Vorrede lehren [1]).

(40) Ein ausdermaßen fein christlich vnd künstlich Lied, darin ein schön Gespräch ist Christi und des Sünders, und wie endlich der Sünder von Christo Gnade erlangt. Aufs erste fäht der Sünder an und klagt seine Not. Christus antwortet darauf — Sünder: O Gott Vater, du hast Gewalt. (41) Ach hülf mir Leid, geistlich. Adam von Fulda: Ach hülf mich Leid und sehnlich Klag. (42) Folget; Markgrafen Casimirs Lied: Capitan: Herr Gott, Vater mein. (43) Margrafen Georgius Lied: Genad mir, Herr, ewiger Gott. — In der 3. Strophe sind die beiden Buchstaben (GJ) groß gedruckt, um sie in das Akrostichon einzureihen. (44) Ein geistlich Lied von der Kraft göttlichen Wortes: O Herre Gott, dein göttlich Wort. (45) Der zweite Psalm. Quare fremuerunt gentes. Andreas Knopken: Hilf Gott, wie geht das immer zu. (46) Der 127. Psalm. Nisi dominus edificaverit domum: Wo Gott zum Haus nicht gibt sein Gunst. (47) Ein geistlich Lied, zu bitten um Glauben, Liebe und Hoffnung etc.: Ich ruf zu dir, Herr Jesu Christ. (48) Ein ander geistlich Lied: Mag ich Unglück nicht widerstahn.

(VI. Gruppe.)

Wir haben auch zu gutem Exempel in dies Büchlein gesetzt die heiligen Lieder aus der heiligen Schrift, so die lieben Patriarchen und Propheten vorzeiten gemacht und gesungen haben, auf daß wir nicht als neue Meister allein angesehen werden in diesem Werk, sondern für uns aller Heiligen Exempel anzeigen können. Darum ein jeder Christ wohl sehen wird, wie dieselbigen,

---

1) Diese Bemerkung bezieht sich auf folgende Sätze der „neuen“ Vorrede: „Weil ich sehe, das des teglichen zuthuns, on alle vnterscheid, wie einem jglichen gut dunckt, wil keine masse werden“ . . . Allezeit ist es guten Büchern so ergangen, „das sie durch vngeschickeder köpffe zusetzen, so gar vberschüttet vnd verwüstet sind, das man das gute darunter verloren, vnd alleine das vnnütze im brauch behalten hat.“ . . . Ich habe „der vnsern Lieder zusamen nach einander mit ausgedrucktem namen gesetzt.“ . . . „Darnach die andern hienach gesetzt, so wir die besten vnd nütze achten“.

gleichwie wir tun, auch allein Gottes Gnade und nicht Menschenwerk preisen, welche man doch nicht darf (Slüter hat „draff") verdammen als uns, ob man sie gleich verachtet als uns. Allermeist aber darum, daß wir solche Lieder oder Psalmen gern wollten mit Ernst und Andacht, mit Herz und Verstand gesungen haben, nicht wie man sie in den Stiften und Klöstern mit Mißbrauch und Abgötterei noch heutiges Tages plerrt und heulet, da man nichts daraus versteht, noch zu verstehen Willen oder Fleiß hat, schweige denn mit Andacht und mit Furcht [1]) singen sollt, darum auch Gott mehr damit erzürnet denn versöhnet wird. — (49) Mose und die Kinder Israel haben dies nachfolgende Lied dem Herrn gesungen, da er ihnen half von der Ägypter Hand, wie im zweiten Buche Mose geschrieben steht am 15. Kap.: „Ich will dem Herrn singen, denn er hat herrlich gehandelt." (Noch nicht der Text der Lutherschen Übersetzung.) — (50) Mose hat geredet alle Worte dieses nachfolgenden Liedes vor den Ohren der ganzen Gemeine Israel, wie geschrieben steht im 5. Buche Mosi (so) im 32. Kap.: „Merket auf, ihr Himmel, ich will reden." Luthers Übersetzung. — (51) Dibora (so) und Barak sangen dem Herren dies Lied, wie folget, da er ihnen Sissera, den Feldhauptmann Jabin, der Kananiter König, in ihre Hände gab mit seinen Wagen und großem Heer, wie im Buch der Richter am 5. Kap. geschrieben steht: „Lobet den Herren an denen, die freiwillig waren." Nicht Luthers Übersetzung. — (52) Anna, Elkanas Eheweib, die unfruchtbare, hat gebetet zum Herrn, wie folgt, da er sie erhörte und gab ihr Samuel, ihren Sohn, den sie dem Herrn brachte, nachdem sie ihn entwöhnt hatte, wie im ersten Buche Samuelis im 2. Kap. geschrieben stehet: „Mein Herz ist fröhlich in dem Herrn." Nach Luthers Übersetzung. — (53) Folget ein Lobgesang und Danksagung der Gläubigen im neuen Testament. Jesaia am 12. Kap.: „Ich danke dir, Herr, daß du zornig bist gewesen." Nach Luthers Übersetzung. — (54) Folget ein anderer Lobgesang und Danksagung der Gläubigen im neuen Testament. Jesaia am 26. Kap.: „Zu der Zeit

1) Das niederdeutsche „frucht" bei Slüter bedeutet Furcht.

wird man ein solch Lied singen." Nach Luthers Übersetzung. — (55) Dies ist die Schrift Hiskia, des Königs Juda, da er krank gewesen und von der Krankheit gesund geworden war. Jesaia am 38. Kap.: „Ich sprach: Nun muß ich zur Hölle Pforten fahren." Abweichend von Luthers Übersetzung. — (56) Dies ist das Gebet des Propheten Habakuk für die Unschuldigen: „Herr, ich habe dein Gerücht gehört." Nach Luthers Übersetzung. — (57) Der Lobgesang Marie. Luce 1. Kap.: „Meine Seele erhebt den Herrn." Luthers Übersetzung. — (58) Die Weissagung Zacharie, Johannis des Täufers Vater. Luce 1.: „Gebenedeiet sei Gott, der Herr von Israel." Der Eingang weicht von Luthers Übersetzung ab, sonst stimmt der Text mit ihm überein. — (59) Folget Simeonis des alten Vaters Lobgesang Luce 2.: „Herr, nun lässest du deinen Diener." Nach Luthers Übersetzung. — (60) der Engel Lobgesang, Luce im 2. Kap.: „Preis sei Gott in der Höhe[1]), und Friede auf Erden." Abweichend von Luthers Übersetzung. — (61) Folget der 130. Psalm, De profundis clamaui. Martinus Lutther (so): „Aus tiefer Not schrei ich zu dir." (62) Der 124. Psalm, Nisi quia hominus (so). Martinus Lutther (so): „Wär Gott nicht mit uns diese Zeit." — (63) Der 127. Psalm, Beati omnes qui timent dominum. Martinus Lutther (so): „Wohl dem, der in Gottes Furcht steht."

Dies der Inhalt des Slüterschen Gesangbuches 1531. Haben wir nun in ihm nichts anderes als eine Übersetzung des Joseph Klugschen Gesangbuches 1529 zu sehen, wie mehrfach angenommen wird? Für die Beantwortung dieser Frage ist von Bedeutung, daß Joach. Slüter in der Vorrede, die er dem zweiten Teile seiner Liedersammlung (vgl. oben S. 336) vorangestellt hat, folgendes bezeugt: es sei, „dyt vorgedrückede Bökelin (nämlich der erste Teil seiner Sammlung) under dem namen des vorbenömden D(oktor). M(artin Luther). vörtekend ane alle to-

1) Die Textabweichungen von Luthers Übersetzungen in (49): (51). (55). (58) und (60) erklären sich vielleicht daraus, daß die betreffenden Texte solchen Übersetzungen entnommen sind, die bereits in evangelischen Kreisen Einfluß auf liturgische Abschnitte gewonnen hatten, bevor sich der kirchliche Gebrauch der Lutherschen Übersetzung durchgesetzt hatte.

settinge . . . vthgegan". Für die Beantwortung der Frage kommt weiter in Betracht, was Waldau über das Klugsche Gesangbuch 1529 angemerkt hat. Zuzugeben ist nun, daß Slüter beide Vorreden Luthers, die ältere 1524 und die neuere 1529 bringt, ebenso wie Klug 1529; ferner, daß Luthers Lied: „Ein feste Burg ist unser Gott" in beiden steht; sodann, daß in beiden Sammlungen die darin aufgenommenen Lieder zu gewissen Gruppen zusammengestellt sind, und daß beide Lieder von Jonas, Hegenwalt, Agricola, Spengler, Adam von Fulda, die Lieder der brandenburgischen Markgrafen Casimir und Georg, Lieder von Knöppen und Elisabeth Crutziger enthalten, und zwar in der gleichen Reihenfolge unter Nennung der Namen ihrer Verfasser, wenn wir zu ihnen auch die beiden Markgrafen rechnen dürfen, die Waldau nicht erwähnt. Damit sind aber im wesentlichen auch die Punkte genannt, in denen eine Übereinstimmung zwischen beiden Gesangbüchern besteht, vorausgesetzt, daß Waldaus Bericht zutreffend und vollständig ist. Im übrigen lassen sich folgende Abweichungen zwischen ihnen nachweisen: Von 1529 ist nicht bezeugt, daß es Lieder von Speratus enthalten habe, 1531 bringt deren drei (30). (33) und (34). Nach Waldau bildeten eine erste Liedergruppe in 1529 „die älteren lateinischen" Lieder, die von Luther deutsch bearbeitet sind; 1531 bringt in dieser Gruppe allerdings die Hymnen (1). (2). (4). (7) und (8), daneben aber Lieder, welchen keine lateinische Fassung zugrunde gelegen hat, sondern die aus dem Mittelalter erwachsen sind oder auch bestimmte deutsche Dichter zu Verfassern haben, nämlich (3). (5). (6). (9). (10) und die Nummern (11) bis (18). Slüter hat als 4. Gruppe „Lieder der Alten", darunter allerdings wieder einen Hymnus (38), im übrigen aber solche, die 1529 gefehlt haben müssen, da sie von Waldau nicht erwähnt werden. Es sind die Lieder (35). (36). (37) und (31). Die Sammlung 1529 brachte die Noten der Melodien zu den einzelnen Liedern; 1531 hat keine Noten. In 1529 scheint bei der Anordnung der Lieder in den einzelnen Gruppen kein erkennbares Prinzip maßgebend gewesen zu sein, sonst würde Waldau gewiß darauf hingewiesen haben. In 1531 macht sich ein solches Prinzip bei

den Lutherschen Liedern, die vorangestellt sind, offensichtlich geltend: Die Lieder (1) bis (10) sind nach dem Verlaufe des Semestre domini im Kirchenjahre geordnet, die Lieder (11). (12). (14). (16) und (17) ordnen sich nach dem Aufbau des Lutherschen Katechismus. Endlich nehmen sich die in 1531 hinter den biblischen Abschnitten stehendeu Lieder (61). (62) und (63) wie eine Nachlese, wie ein Anhang zu dem Gesangbuche aus, der von unberufener Hand stammt, wie schon die Schreibweise Lutther und hominus für homines verrät. In späteren Sammlungen finden wir sie zweckmäßiger unter die übrigen Lieder eingestellt. Wäre bereits 1529 ein solcher Nachtrag vorhanden gewesen, so wäre dies von Waldau gewiß angemerkt worden. Endlich darf nicht übersehen werden, daß Waldau in 1529 nur 54 Lieder gezählt hat, 1531 aber schon 63 enthält. Hier ein Versehen anzunehmen, wie Wackernagel [1]) tut, ist doch wohl nicht angängig.

Wägt man die Unterschiede zwischen den beiden Gesangbüchern 1529 und 1531 gegeneinander ab, so muß man zu dem Ergebnis kommen, daß das Klugsche der Übersetzungsarbeit Slüters nicht zugrunde gelegen haben kann. Zieht man aber zugleich die mancherlei Übereinstimmungen in Betracht, welche zwischen beiden bestehen, so ergibt sich, daß die von Slüter benutzte Vorlage nach Anlage und Inhalt eine gewisse Verwandtschaft mit der Sammlung 1529 gehabt haben muß. Da auch die Ausgabe von Klug 1533, mit der wir uns noch zu beschäftigen haben werden, ihrerseits wieder mancherlei Abweichungen von Slüter aufweist, so ist nicht anzunehmen, daß Slüter eine zwischen 1529 und 1533 bei Klug herausgekommene, nicht mehr vorhandene Ausgabe .benutzt hat. Seine Vorlage wird nicht in der Klugschen Druckerei, sondern in einer andern angefertigt sein. Welche dies gewesen, läßt sich nicht mehr bestimmen. Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß die S. 329 erwähnte Stelle in dem Briefe Georg Rhaws an Steph. Rodt 1528 „Hanns Weysse druckt das Sangbüchlein“ uns erwünschten Aufschluß gibt. Rhaw spricht hier von einem dem Rodt bekannten

1) Wa. S. 109.

und von diesem erwarteten Buche, nämlich „dem" Sangbüchlein. Was liegt da näher, als an eine von Luther selbst redigierte Ausgabe seiner und seiner Freunde Lieder zu denken?[1]) Zu ihr schrieb er seine „neue" Vorrede, in ihr ordnete er die Lieder zum planmäßigen Gebrauche mit Rücksicht auf das Kirchenjahr. Wenn inzwischen ein anderer Wittenberger Verleger, nämlich Joseph Klug, es ebenfalls unternahm, eine Ausgabe der Lieder Luthers zu veröffentlichen und dabei die „neue" Vorrede, die von da an überall verbreitet wurde, seiner Sammlung voranstellte, sich auch im Großen von der vorgefundenen neuen Gruppierung der Lieder leiten ließ, im übrigen aber doch seine eignen Wege einschlug, so darf uns das im Hinblick auf die damaligen buchhändlerischen Gepflogenheiten nicht wundernehmen. Bei seinen schnell sich ablösenden Auflagen[2]) nahm er Veranlassung, seine Sammlung der von ihm vorgefundenen, vielleicht von Weisse besorgten immer ähnlicher zu gestalten und sie der Intention Luthers immer mehr entsprechend auszubauen, und schließlich beherrschte er mehrere Jahre hindurch, wie es scheint, mit seinen immer splendider ausgestatteten Ausgaben den Gesangbuchmarkt in Wittenberg.

Eine wichtige Etappe auf dem Wege dieses Ausbaues bezeichnet nun die Ausgabe der Geistlichen Lieder Luthers, welche 1533 bei dem eben genannten Joseph Klug erschienen ist. Leider besitzen wir auch von ihr kein originales Exemplar mehr, wohl aber einen offenbar zuverlässigen Nachdruck, der von Ernst Salomon Cyprian seiner Hauskirche[3]) im 3. Teile S. 111 bis 150

1) Riederer zählt in den Nachr. III, S. 226 beim Jahre 1528 ein „Wittembergisches Sangbüchlein, bey Joh. Weyß" auf.

2) Von den sich schnell folgenden Auflagen aus Klugs Druckerei werden wir später einen augenfälligen Nachweis führen können.

3) Die Hauskirche, oder, erbauliche Schrifften, welche zu häuslicher Übung der Gottseligkeit mit sonderbarem Nutzen gebraucht werden können. Gotha 1739. (Die gesperrten Worte sind rot gedruckt.) Verfasser ist der Gothaische Generalsuperintendent E. S. Cyprian, wie aus der Vorrede erhellt. Das Buch zerfällt in drei mit neuer Paginierung versehene Abteilungen. In der dritten Abteilung steht der oben bezeichnete Abdruck der bei Klug erschienenen Liedersammlung.

eingereiht ist. Unter Nr. XII der Vorrede sagt der Herausgeber: Die Hauskirche durfte nicht ohne ein Gesangbuch erscheinen. „Wir wußten aber kein bequemeres, als das gegenwärtige, welches unter denen, so bey Lutheri Lebzeit heraus kommen, vermutlich das vollkommenste sein wird, wiewohl er nach dem Jahre 1538 noch einige andere Lieder verfasset hat. Es ist buchstäblich, dahero gantz nach der beym Anfang der Reformation üblichen Mundart, jedoch, weil die Melodeyen anietzo jedermann bekant sind, ohne die musikalischen Noten, so D. Luther als ein guter Musicus, in vier Stimmen [1]) beygefügt hatte, abgedruckt worden. Wir haben auch die überaus = kräfftige Collecten, wie sie im Exemplar des Jahres 1533 stehen, von Buchstaben bis Buchstaben beybehalten.“ — Der Titel dieser Klugschen Ausgaben 1533 lautet:

XXXIX. Geistliche | Lieder, | auffs new gebessert | zu Wittemberg. D. Mart. Luth. XXXiij. — Ein Impressum teilt Cyprian nicht mit. — Exemplar in Göttingen. Poet. Germ. 2476. — (Besprochen ist das Buch von D. G. Schöber (Schöb. I, S. 62 ff.), von Riederer (Ried. Nachr. I, S. 459, wonach Wa. S. 123 berichtet. Zelle erwähnt das Buch nicht. Eine Analyse desselben hat D. Phil. Meyer, Die Klugsche Ausgabe des Liederbuches Luthers 1533 in der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. Göttingen, Bd. 15, S. 313 ff. gegeben. Anlage und Durchführung des Buches werden zunächst durch die Ausgabe 1529 bestimmt sein, lehnen sich aber offenbar stärker noch an Slüters Vorlage an. Daher erklärt sich beides, die Ähnlichkeit und die Abweichung von Slüters Gesangbuche. Der weitere Ausbau erstreckt sich auf die Aufnahme von Versikeln und Kollekten zwischen den nach dem Verlaufe der ersten Hälfte des Kirchenjahres geordneten Liedern. Unter Bezugnahme auf die obige Zählung der Lieder bei Slüter ergibt sich folgender Inhalt: Die beiden Vorreden Luthers 1524 und 1529.

(I. Gruppe.)

(1) Ein gebet: Bereitet den Weg dem Herren. Machet seine Steige richtig. — (Die Adventskollekte.) „Lieber Herr Gott,

---

1) Über den anders gearteten Sachverhalt war Cyprian offenbar nicht unterrichtet.

wecke uns auf" usw. — (2) Ohne die Überschrift 1531. — (3) Ein gebet: Vns ist ein Kind geboren: Ein Sohn ist uns gegeben. (Die Weihnachtskollekte): Hilff lieber Herr Gott, daß wir der newen leiblichen gepurt deines lieben Sons theilhafftig werden usw. — (4) Ein gebet: Nu lestu HErr deinen Diener jm friede fahren usw. K.: Almechtiger ewiger Gott, wir bitten dich hertzlich, gib vns, das wir deinen lieben Son erkennen usw. — Ein ander gebet: Die straff ligt auff jhm usw. K.: Almechtiger Vater Ewiger Gott, der du für vns hast deinen Son des Creuzes pein lassen leiden [1]) usw. — (5). (6) Ein collect. Christus hat dem Tod die macht genommen usw. K.: Almechtiger Gott, der du durch den tod deines Sons die Sund vnd Tod zu nicht gemacht usw. — (7). (8) und (9). Ein gebet. Du höchster Tröster in aller nott, Hilff das wir usw. K.: Herr Gott lieber Vater, der du (an diesem tage) deiner gleubigen hertzen usw. — (10) Ein gebet. Wir loben Gott den Vater, Son vnd den Heiligen Geist usw. K.: Almechtiger ewiger Gott, der du vns geleret hast usw. — (11). (12). (13). (14) Das Lied (15) mit der von 1531 abweichenden Überschrift: Ein fein geistlich lied, wie der sunder zu gnade kompt. Martinus Luther. (16) und (17). — Als Nr. 18 ist neu eingelegt „der 111. Psalm, zusingen wenn man das Sacrament empfehet": „Ich danck dem Herrn von gantzem hertzen" etc., nach Luthers Übersetzung. Daran schließt sich: Ein Gebet. „So offt jr von diesem brot esset" usw. K.: Ach du lieber Herr Gott, der du uns bei diesem wunderbarlichen Sacrament usw. — Ein ander gebet: „Welcher vnwirdig von diesem brot isset" usw. K.: Wir dancken dir Almechtiger Herr Gott, das du vns durch diese heilsame gabe usw. — (18 = 19) Hier wird abweichend von 1531 Luther als Verfasser des Liedes genannt.

(II. Gruppe.)

(19 = 20). (20 = 21); mit richtiger Zählung des Psalmes 14 statt 24 in 1531. (21 = 22). (22 = 23). (62 = 24); hier in

1) In Ermangelung eines Passionsliedes ist durch dieses Gebet auf die Fastenzeit des Kirchenjahres hingewiesen.

1533 passend eingereiht. (63 = 25); ebenso zu beurteilen. (61 = 26.); ebenso. (23 = 27). (24 = 28); mit Versikel und Kollekte wie 1531. (25 = 29); mit denselben beiden Versikeln und Kollekten wie 1531. — (26 = 30); zunächst mit den gleichen Versikeln wie dort, dann ist hinzugefügt: „Ein ander gebet. Hilff vns Gott vnsers heils“ usw. und die K.: Almechtiger Ewiger Gott, der du durch deinen heiligen Geist, die gantze Christenheit heiligest usw.

Neu aufgenommen ist als Nr. 31 die Latina Litania correcta mit sich daranschließenden fünf lateinischen Kollekten nebst vorangestellten lateinischen Intonationen, worauf wir hier nicht weiter eingehen [1]).

(III. Gruppe.)

Überschrift wie 1531.

(27 = 32). (29 = 33). Die 3. Gruppe umfaßt 1533 nur diese beiden Lieder. Die übrigen in ihr 1531 vorkommenden Gesänge sind an andern Stellen untergebracht.

(IV. Gruppe.)

Überschrift wie 1531:

(35 = 34). (36 = 35). (37 = 36). (38 = 37). (39 = 38).

(V. Gruppe.)

Die Überschrift wird hier etwas anders als 1531 mit folgenden Worten eingeleitet: „ES sind auch geistliche Lieder, durch andere zu dieser zeit gemacht, weil aber der selbigen seer viel sind, vnd der mehrer teil nicht sonderlich tügen, so habe ich“ usw. wie 1531.

(30 = 39) mit gleicher Überschrift wie 1531; (31 = 40), Überschrift wie 1531; (28 = 41). (32 = 42) nur mit der Überschrift wie 1531, doch ohne Nennung der Verfasserin; (33 = 43) mit der verkürzten Überschrift: „Ein ander geistlich lied, Paulus Speratus; (34 = 44) mit der Überschrift wie 1531; (40 = 45) Überschrift wie 1531, doch steht „hübsch“ statt „schön“

---

1) Über Luthers Anteil an der Redaktion des deutschen und des lateinischen Textes der evangelisch gestalteten Litanei vgl. meinen Aufsatz: Ist es zutreffend, Luther einer liturgischen Interesselosigkeit zu zeihen? Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. Bd. 22, S. 51 f.

gesprech; (41 = 46). (42=47). (43 = 48). (44 = 49) mit der gegen 1531 geänderten Überschrift: „Ein ander geistlich lied“; (45 = 50). (46 = 51). (47 = 52). (48 = 53).

(VI. Gruppe.)

Voran steht dieselbe Einleitung wie 1531. (49 = 54). (50 = 55). (51 = 56). (52 = 57). Hier steht Hanna für Anna. (53 = 58) mit der veränderten Überschrift: „Folget ein Lobgesang, darinnen du sehen kanst, welches der warhafftig Gottes dienst vnd das rechte Priester amt des Neuen Testameut sey, Jesaie am 12. Kap.: Ich danke dir, Herr, das du bist zornig gewesen.“ — Eingeschoben ist Nr. 59: „Folget ein Ander Lobgesang, darinnen hoch gepreiset wird das himelisch Jerusalem, das ist, die heilige Christenheit, sampt Christo jrem König“, etc. Jesaie 26. Kap.: „Zu der Zeit wird man ein solch lied singen“ usw. — (55 = 60). — Dann ist als Nr. 61 eingeschoben: „Ein Ander Lied, darinne der Prophet Jesaia, jnn der Person der gantzen Christenheit, Gott lobet und dancket, für sein tewres wort, das den glaubigen unaussprechliche güter bringet, vnd grossen nutz schaffet. Vnd fehet an wie das Magnificat. Jesaie 61: Ich frewe mich jnn dem Herrn“ usw. — Des weitern ist eingeschoben als Nr. 62: „Ein Ander liede, darinne der Prophet die gleubigen, seinem Exempel nach, vnterweiset, wie sie sich jnn anfechtungen vnd trübsalen halten sollen, nemlich, das sie gedenken an die vergangenen wolthaten, welche Got von anbegin, beide durch wort vnd werck, den gleubigen erzeiget hat, sie zu trösten vnd zn erlösen. Daneben, wie man on vnterlas mit gebet zu Gott anhalten solle, das er solches fort an thun wolle etc. Jesaie 64 [1]): Ich will der güte des HErrn gedencken“ usw. — Ebenso ist weiter eingeschoben als Nr. 62: „Jona bettet zu dem Herrn seinem Gott, jm leibe des fisches vnd sprach, wie folget. Jona am 2. Kap.: Ich rief zu dem Herrn jnn meiner angst“ usw. — (56 = 63). — Wiederum eingestellt ist als Nr. 64: Der 117. Psalm: „Lobet den Herren alle Heiden“ usw.

1) Der Abschnitt steht Jes. 63, 7 bis 64, 12.

mit angehängter Doxologie: „Lob vnd preis sey Got dem Vater vnd dem Son, vnd dem heiligen Geist. Wie es war“ usw. Nach der Doxologie werden die Worte des Psalmes wiederholt. — (57 = 65) mit der erweiterten Überschrift: „Der lobesang Marie, das Magnificat“ und mit der erläuternden Einleitung:

„Auffs erste, singet sie mit frölichem hertzen, von der gnade vnd wolthat, die jr der barmhertzig Gott jn jrer eigen person erzeiget hat, lobet vnd dancket jm dafur.

Zum andern, singet sie von der wolthat vnd von dem grossen wunderwerck, das Gott an vnterlas vbet durch vnd durch, an allen menschen jnn der gantzen welt, Nemlich, das er barmhertzig sey über die furchtsamen vnd elenden, die niddrigen erhebe, Vnd die armen reich mache. Vnd widderumb, das er der stoltzen vnd vermessenen weisheit zu nichtig mache, Störtze vom stuel die grossen hansen, die sich auff jr gewalt, vnd macht verlassen, Vnd mache aus Reichen Betler.

Zum dritten singet sie von dem sonderlichen vnd allerhöchstem werck, das Gott Israel heimgesucht, vnd erlöset hat, durch seinen einigen Son Jesum Christum: „Meine seel erhebt den Herren“ usw. — Am Schluß des Textes steht: Luce 2.

(58 = 66) mit der erweiterten Überschrift: „Der lobsang Zacharie, Johannis des Teuffers vaters, daraus lerne, seinem Exempel nach, Gott danckbar sein, für sein heiliges werdes Euangelion, etc.: Gelobet sey der Herr der Gott Israel“ usw. — (59 = 61) mit der Überschrift: „Folget Simeonis des Altuaters lobesang, Luce am andern Capitel: Herr Nu lessestu deinen diener jm fried faren“ usw. — (60 = 68). — Den Abschluß macht als Nr. 69: „In exitu Israel de Aegypto verdeudscht: Im Ausgang Israel von Egypten, vnd das haus Jacobs von dem groben volk“ usw. Es handelt sich um die beiden, als ein Lied angesehenen Psalmen 114 u. 115, die in einer von der Lutherischen stark abweichenden Übersetzung mitgeteilt sind. Am Schlusse des Textes steht die Doxologie: Ehre sei dem Vater usw. —

Dies der Inhalt des Klugschen Gesangbuches 1533. Zweifellos bezeichnet diese Ausgabe einen Fortschritt gegenüber der Ausgabe 1531. Die 3 bei Slüter im Anhang stehenden Luther-

schen Lieder sind den übrigen von demselben Verfasser eingereiht, so daß dessen Lieder alle, soweit sie aufgenommen sind, zusammenstehen. In ihrer Anordnung ist das bereits 1531 erkennbare Prinzip 1533 klar und deutlich durchgeführt. Die ersten 10 Lieder sind hier nach dem Laufe der ersten Hälfte des Kirchenjahres, Advent bis Trinitatis, geordnet. Die Nummern 11 bis 18 folgen dem Gange des Kleinen Katechismus, zwei für den Dekalog, das Lied: „Mitten wir im Leben sind" um der darin vorkommenden Fragen: „Wen suchen wir, der Hülfe tu?" „Wer will uns aus solcher Not frei und ledig machen?" „Wo sollen wir denn fliehen hin?" mit den entsprechenden Antworten als Überleitung zum zweiten Hauptstück, das mit dem Liede: „Wir glauben all an einen Gott" vertreten ist, auf welches das Jubellied über die erfolgte Erlösung: „Nun freut euch, lieben Christen gemein" folgt. Zum dritten und vierten Hauptstücke lagen noch keine Lieder von Luther vor, sie sind erst in späteren Ausgaben hinzugekommen, dagegen folgen zwei Abendmahlslieder, an die sich dann noch unter Nr. 18 der 111. Psalm als Abendmahlslied reiht. Die Zusammenstellung dieser Katechismuslieder weist offenbar auf den lehrhaften Charakter hin, den die zweite Hälfte des Kirchenjahres, das Semestre ecclesiae, haben soll. Das Märtyrerlied Nr. 19, mit welcher diese Gruppe Lutherischer Lieder schließt, wird an das Ende des Kirchenjahres erinnern sollen. — Bei der Anordnung der zweiten Gruppe Lutherischer Lieder Nr. 20—26, die Psalmen in metrischer Überarbeitung bringen, ist die Reihenfolge der entsprechenden Zählung im A. T. befolgt. Daran reiht sich das deutsche Sanktus, eine Bearbeitung von Jes. 6, welcher Abschnitt in der Bibel nach den Psalmen steht.

Zeigt sich schon in dieser Reihenfolge der Nr. 1—27 das wesentlich gottesdienstliche Interesse, welches dabei maßgebend gewesen ist, so tritt dies noch ganz besonders deutlich in der Einfügung von Versikeln und Kollekten zu den einzelnen Liedern, welche dem Laufe des Kirchenjahres folgen, hervor; dasselbe Interesse hat auch zur Aufnahme entsprechender Gebete für die Fastenzeit geführt. Zum Abschluß der Katechismuslieder dient

sodann das „Verleih uns Frieden gnädiglich“ Nr. 28, ein Gebet, mit welchem die Kinderlehren abgeschlossen zu werden pflegten.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß in der gesamten Reihenfolge der Lieder 1—28 die ordnende Hand Luthers zu erkennen ist. Liturgisches Interesse hat ihn dann auch bewogen, das Tedeum, ferner die deutsche und die lateinische Litanei in der Fassung folgen zu lassen, die er diesen aus dem Mittelalter überkommenen Gebeten gegeben hat.

In der folgenden Gruppe bringt er Lieder der Wittenberger Dichter. Gewissenhaft bezeichnet er nur Jonas und Agricola als zu den „Unsern“ gehörend. In ausführlicher Bemerkung begründet er es dann, was ihn bewogen hat, in der folgenden Gruppe unter 34—38 Lieder der „Alten“ aufzunehmen, und gibt uns weiter Kunde über die Sorgfalt, mit der er aus den vielen, von gleichzeitigen Dichtern herstammenden Liedern nur eine Auswahl getroffen hat, um nur die besten darzubieten. Es sind Lieder von Speratus, Spengler, Hegenwalt u. a., welche die Gruppe 39—53 bilden. Wenn darunter einige sind, deren Verfasser er nicht nennt, obwohl er in der „neuen“ Vorrede hervorhebt, daß er die Namen grundsätzlich mitgeteilt habe, so mag sich das daher erklären, daß ihm die betreffenden Dichter nicht bekannt waren, wenn nicht eine Flüchtigkeit anzunehmen ist.

Die letzte Gruppe enthält poetische Abschnitte aus der heiligen Schrift, die nicht zu der Psalmensammlung in ihr gehören. Sie sind in der Reihenfolge aufgeführt, wie sie in der Bibel stehen. Der Zweck ihrer Aufnahme, soweit es sich namentlich um die alttestamentlichen Abschnitte handelt, ist ein wesentlich apologetisch belehrender. Luther will durch sie nachweisen, daß die Heiligen, die sie verfaßt haben, in ihnen „allein Gottes Gnade und nicht Menschenwerk preisen“. Wo er es für erforderlich hält, gibt er darum zu einzelnen dieser Abschnitte erläuternde Einleitungen zu ihrem evangelischen Verständnis. Jesaia spricht in Nr. 58 vom „wahrhaftigen Gottesdienst und dem rechten Priesteramte im N. T.“, oder in Nr. 59 von „dem himmlischen Jerusalem oder der heiligen Christenheit samt Christo, ihrem

Könige" usw. In Nr. 65 gibt er eine ziemlich ausführliche Analyse der Gedanken des Magnifikat. Seine Absicht hierbei geht offenbar dahin, zu verhindern, daß man in evangelischen Kreisen beim Singen und Beten dieses Lobgesanges nicht verfährt, „wie man in den Stiften und Klöstern blökt und heult, da man nichts daraus versteht, noch zu verstehen Willen oder Fleiß hat".

Wer sich Inhalt oder Anordnung dieses Klugschen Gesangbuches 1533 vergegenwärtigt, wird sagen müssen, daß seinem Verfasser bei dessen Ausarbeitung der „große Wurf" in vorzüglicher Weise gelungen ist, und gewiß gern dem oben mitgeteilten Urteile seines Herausgebers E. Sal. Cyprian zustimmen, von den zu Luthers Lebzeiten herausgekommenen Sammlungen seiner Lieder werde dies „vermutlich das vollkommenste" sein. Jedenfalls steht fest, daß mit der Klugschen Ausgabe 1533, man kann wohl sagen, ein Normaltypus der Lutherschen Liedersammlung für den gottesdienstlichen Gebrauch geschaffen war, der in den spätern Auflagen nur geringe Veränderuugen erfuhr. Das gilt zunächst von der Klugschen Ausgabe 1535, zu der wir uns nunmehr zu wenden haben.

Von dieser Ausgabe ist ein, freilich nur defektes Exemplar erhalten. Es befindet sich in der Hof- und Staatsbibliothek zu München. Da es von dort nicht ausgeliehen wird, habe ich es nicht selbst einsehen können. Ich berichte darum über dasselbe nach Wa. S. 131 f. CCCXXIII. Es fehlen das Titelblatt, vier weitere Blätter und das siebente Blatt. Das sechste Blatt ist vorhanden und bringt den Schluß der zweiten Vorrede. Außerdem fehlen die Blätter 25 und 32. Die Lücken sind jedoch nicht so groß, daß man nicht den Inhalt des Buches und dessen Anordnung im einzelnen sicher bestimmen könnte. In beider Hinsicht lehnt sich die Ausgabe sehr eng an diejenige von 1533 an, so daß unsere Kenntnis von dieser mit ziemlicher Sicherheit noch erweitert werden kann.

Was zunächst den Titel betrifft, so ist dieser gewiß bereits von Wackernagel richtig so ersetzt:

XL. „Geistliche Lieder zu Wittemberg. D. Mart. Luther. 1535." Das erhaltene Impressum am Ende lautet: „Gedruckt

zu Wit | temberg durch | Joseph Klug. | M. D. XXXV". (Vgl. Wa. S. 131. CCCXXVIII.)

Die Ausgabe enthält außer den Liedertexten auch die zugehörigen Melodien, bei einigen sogar zwei Melodien. Diejenigen zu den Psalmen sind in Noten auf vier Linien einstimmig oder auch vierstimmig wiedergegeben, die übrigen auf 5 Notenlinien. Das Buch ist namentlich in seinem ersten Teile mit Holzschnitten, welche Ereignisse aus der biblischen Geschichte darstellen, geschmückt. Auf der vorletzten Seite steht der Paradiesesbaum der Erkenntnis, der in seiner Krone Luthers Wappen trägt. Ob in dem Buche auch die Versikel und Kollekten stehen, die wir in der Ausgabe 1533 vorfanden, bemerkt Wackernagel leider nicht. Wir dürfen dies aber annehmen, da sie in den später zu besprechenden Ausgaben von Joseph Klug aus den Jahren 1543 und 1544 vorhanden sind.. Im übrigen ist zu der Ausgabe noch folgendes zu bemerken:

Hinsichtlich der aufgenommenen Lieder stimmt 1535 genau mit 1533 überein, wenn man von folgenden verhältnismäßig geringen Änderungen absieht:

Hinter dem Liede „Gelobet seist du, Jesu Christ" ist das „Kinderlied auf die Weihnachten": „Vom Himmel hoch da komm ich her" eingeschoben, das in dieser Ausgabe zum ersten Male gedruckt angetroffen wird; zwischen die Lieder „Jesaia dem Propheten das geschah" und „Verleih uns Frieden gnädiglich" steht das Lied: „Sie ist mir lieb, die werte Magd", das hier ebenfalls zuerst gedruckt, und zwar ohne Melodie gefunden wird. Bei dem Lobgesange Simeons scheint aus Versehen der Text zu fehlen. Wackernagel führt unter diesem Titel die Worte an: „Preis sei Gott", mit denen 1533 dann hinter dem Nunc dimittis der englische Lobgesang beginnt. Der Anfang des Psalmes 114 ist hier zunächst lateinisch mit vierstimmigem Notensatz wiedergegeben. Darauf folgt Psalm 114, 1 bis 115, 18 in drei unterschiedlichen Absätzen in deutscher Übersetzung.

Es ist an sich sehr wahrscheinlich, daß von dem Klugschen Gesangbuche auch noch in den Jahren zwischen 1535 und 1543, in welch letzterem wir eine Ausgabe von ihm nachweisen können,

wie wir sehen werden, weitere Auflagen erschienen sind, da eine starke Nachfrage nach dem Buche sich geltend gemacht haben wird. Wenn Wackernagel [1]) von einer solchen aus dem Jahre 1538 spricht, ohne daß er als ihren Herausgeber ausdrücklich Joseph Klug bezeichnet, so dürfte er sich im Irrtum befinden. Er sagt: „daß es ein Wittenberger Gesangbuch von 1538 gegeben habe, folgt aus der Vorrede Matthäus Pfeilschmidts zu dem Hofer Gesangbuche von 1608“ [2]). Es handelt sich namentlich um die folgende Nachricht aus ihr: Pfeilschmidt bemerkt, Caspar Löner, der die Reformation in Hof einführte, habe in Luthers erstem Gesangbuche „etliche Gesänge, vff namhaffte gewiese Festa, als zur Fastenzeit“ ... vermißt und habe „dieselben, mit hülff vnd beystand Herren D. Nicolai Wedleri, damals Scholae Rectoris, mit höchstem fleiß, aus der H. Schrift zusammen getragen, vnd woher alle wort genommen, am Randt dabey gesetzet, welche von derselben zeit an, beneben des Herrn D. Luthers, bey vnserer Kirchen in brauch gewesen, vnd endlichen Anno 1538 vff approbation vielerwehnten D. Lutheri, zu Wittenberg gedruckt worden“ [3]). — Offenbar gibt diese Notiz jedoch nicht etwa Nachricht von dem Erscheinen eines „Wittenberger Gesangbuches“, wie Wackernagel meint, sondern es handelt sich bei ihr um eine Angabe über das erstmalige Erscheinen des Hofer Gesangbuches, dessen Druck 1538 von irgend einem nicht weiter genannten Verleger in Wittenberg besorgt wurde, während die späteren Auflagen desselben in Hof erschienen sind, wie Pfeilschmidt weiter berichtet. Das Hofer Gesangbuch führte am Rande der Texte die Schriftstellen an, auf welche diese sich gründen, ähnelte in dieser Beziehung also älteren Gesangbüchern, z. B. dem Enchiridion XI. Da wir im übrigen über seinen Inhalt und dessen Gruppierung nicht unterrichtet sind, ja nicht einmal seinen Titel kennen, so vermögen wir genauere Angaben

1) Wa. S. 149. CCCLXVIII. Vgl. auch Schöb. II, S. 81 ff.

2) Dessen Titel ist oben S. 316 Anm. 1 angegeben.

3) Auch Ried, Nachr. III, S. 226 spricht unter 1538 von Caspar Löners Ausgabe des Lutherschen Gesangbuches, hat also das Zitat ebenso wie Wackernagel gedeutet.

über dasselbe nicht zumachen. Wenn Pfeilschmidt erwähnt, es habe Luthers Approbation erhalten, so darf man daraus natürlich nicht folgern, dieser habe bei der Anfertigung der Lönerschen Sammlung selbst irgendwie mitgewirkt. Er hat, wie in andern Fällen, nur die Herausgabe des Buches, nachdem dessen Zusammenstellung fertig vorlag, vor seiner Drucklegung gebilligt. Weiter reichte Luthers Mitwirkung in diesem Falle nicht.

Aus der Druckerei von Joseph Klug sind noch Exemplare von zwei weiteren Ausgaben erhalten, die in den meisten Einzelheiten so genau übereinstimmen, daß man mehrfach die Meinung vertreten hat, es handle sich nur um ein und dieselbe Auflage, bei der nur die Jahreszahl, das Impressum und das eine oder andere Druckversehen geändert sei. Die Jahreszahl habe anfangs 1543 gelautet, sei dann aber bei einigen Abzügen in 1544 abgeändert. Es handelt sich aber in Wirklichkeit um zwei verschiedene Auflagen, die innerhalb der Frist von einem Jahre erschienen sind, wie sich ergeben wird. Der Titel von beiden ist gleichlautend so:

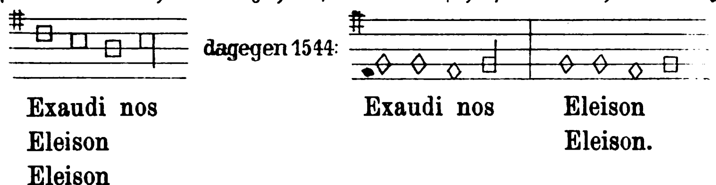
XLI und XLII Geistliche Lie|der zu Wit|temberg, | Anno 1543. | Warnung | D. Mart. | Luther. | Viel falscher Meister itzt Lieder tichten | Sihe dich für und lern sie recht richten | Wo Gott hin bawet sein Kirch vnd sein wort | da wil der Teufel sein mit trug vnd mord.

Am Ende bei der einen Ausgabe: Gedruckt zu Wittem|berg, Durch Joseph | Klug, Anno M. | D.XLiij. — Bei der andern genau ebenso bis auf die letzte Zeile, die hier lautet: D.XLiiij. [1])

1) Wackernagel spricht (Wa. S. 188) nur von den beiden Ausgaben 1543 und 1544, ohne sich weiter zu der Frage zu äußern, ob sie in allen Einzelheiten übereinstimmen. Zelle (Z. S. 59) dagegen in der Fußnote: „Bei einigen Exemplaren steht am Schluß 1544, der Druck des letzten Bogens hat sich also wohl in das neue Jahr hineingezogen. Zahn meint, es wäre eine neue Ausgabe von 1544; das ist aber wohl unrichtig, weil man den ganzen Satz des dicken Buches doch nicht konnte stehen lassen, zumal da höchst wahrscheinlich ein neuer Bogen nur nach vollendetem Druck des vorhergehenden gesetzt wurde. Und die Stereotypie war ja noch nicht erfunden. — Die erhaltenen Exemplare zeigen vielfache Abweichungen, so daß deutlich zu ersehen ist, daß noch während des Druckes Korrekturen vorgenommen wurden." — Aus

Vgl. Wa. S. 187. CDLXII und CDLXIII. — Von der Ausgabe 1543 ein Exemplar in Hamburg, von der andern eins in Göttingen.

Die Meinung, daß es sich nur um Eine Ausgabe handle, die dann nur verschieden datiert sei, konnte sich leicht bilden, da der Text überall auf die Seiten gleichmäßig verteilt ist, was auch fast durchgängig von der Verteilung auf die einzelnen Druckzeilen gilt. Auch verschiedene Inkorrektheiten kommen in beiden gleichmäßig vor. Ich notiere die folgenden: Bl. 15ª: Das s in „heilsam" hat in beiden einen Bruch; die Blattzahl 18 ist in beiden so gedruckt, daß die 8 nicht neben der 1 steht; Bl. 68ª haben beide „mit" statt „mir". Im Register geben beide Bl. 33 als Fundort für das Lied: „Wir glauben all" und 179 für das Lied: „Wo Gott zum Haus" an, während es 35 und 129 heißen müßte; Bl. 185ᵇ steht in beiden „Tenor" statt „Bassus". Bl. 98ᵇ bringen beide die „neue" Vorrede Luthers, nachdem sie bereits am Anfange des Buches gedruckt steht. Diese Eigentümlichkeiten erklären sich jedoch aus dem Bestreben des Setzers, genau nach seiner Vorlage zu drucken. Gleichwohl kommen zahlreiche Abweichungen zwischen beiden Drucken vor, aus denen klärlich hervorgeht, daß es sich um zwei verschiedene Ausgaben handelt. Ich führe nur einige besonders beweiskräftige an, indem ich die Erscheinungen der Ausgaben 1543 und 1544 neben einander stelle. Bl. 8ᵇ hat Blattzahl 8, die 1544 fehlt; Bl. 93ª hat 1543:



Exaudi nos
Eleison
Eleison

Exaudi nos Eleison
Eleison.

130ª steht bei der einen die Blattbezeichnung Rij in der Mitte, bei der andern neben dem Kustos. — Bl. 161 Z. 3 v. o. endet

---

unsern Untersuchungen ergibt sich ein anderes Resultat. — Die zweite dieser Ausgaben hat Petrus Busch erwähnt in seiner Schrift „Ausführliche Historia ... des Kirchen-Liedes: Erhalt uns Herr bei deinem Wort." Wolfenbüttel 1735, S. 9.

„da er sie“, bzw. „da er sie er“(=hörte). — Bl. 165ª hat den Kustos Sihe, bzw. Sih. — Bl. 163ᵇ Z. 3 v. u.: „Einwoh=“ bzw. „Einwoner“. — Bl. 165ᵇ Z. 2 v. u.: „Heilige“ bzw. „Heilige Jsra“. — Bl. 166ª Z. 6 v. u. „vn̄ lust hat“ bzw. „vnd lust“. — Auf Bl. 183ª fehlt in 1543 die Melodie zu dem Benedictus; sie steht 1544 in sogen. Choralnoten. Der Druck ist jedoch so eingerichtet, daß der Text auf die entsprechenden Blätter gleichmäßig verteilt ist. — Bl. 184ᵇ steht in 1543 noch einmal der Anfang des deutschen Benedictus, nachdem derselbe vorher abgedruckt war; in 1544 ist er mit Recht fortgelassen.

Aus diesen Notizen, die sich erheblich vermehren ließen, geht doch wohl hervor, daß es sich um zwei verschiedene Auflagen handelt, welche binnen Jahresfrist in derselben Druckerei angefertigt sind. Man darf daraus gewiß schließen, daß bei Joseph Klug in der Zeit von 1529 bis 1544 nicht bloß die wenigen Auflagen der „Geistlichen Lieder“ erschienen sind, von denen wir noch Exemplare oder doch Spuren von ihnen nachweisen können. Was von dieser Druckerei gilt, darf auch bei andern als wahrscheinlich angenommen werden, so daß es kaum angängig erscheint, bei einzelnen Sammlungen, z. B. bei der Slüterschen, die Vorlage sicher zu bestimmen, die benutzt worden ist.

Da die Texte in den beiden Klugschen Ausgaben 1543 und 1544 dieselben sind, können wir sie zusammen mit dem Inhalte von 1535 vergleichen. Da ergibt sich nun eine nicht unbeträchtliche Erweiterung der jüngeren Ausgaben gegenüber der älteren, auch eine Abänderung in der Reihenfolge der Lieder kommt vor. Da zwischen dem Erscheinen der beiden Auflagen der längere Zeitabschnitt von 1535 bis 1543 liegt und die Möglichkeit besteht, daß zwischen beiden noch andere Ausgaben bei Joseph Klug erschienen sind, so darf angenommen werden, daß nicht alle Änderungen erst 1543 vorgenommen sind, daß vielmehr einige auf ein früheres Datum angesetzt werden müssen; doch läßt sich darüber ein Nachweis im einzelnen nicht erbringen.

Was zunächst in die Augen springt, ist dies: Bei den Auflagen 1543/44 ist derselbe Rahmen der Anordnung innegehalten, wie bei den früheren von Klug gedruckten, wennschon auch in

dieser Hinsicht, abgesehen von dem reicheren Inhalte, Abänderungen in Einzelheiten vorgenommen sind. Wenn Wackernagel [1]) das Vorhandensein der „ersten“ Vorrede 1535 voraussetzt, so ist zu bemerken, daß sie 1543 fehlt; hier ist nur die „zweite“ abgedruckt, ohne daß sie als solche kenntlich gemacht wäre. Der Liederreihe voran geht ein Holzschnitt: Jesu Einzug in Jerusat lem [2]). Hinter dem Liede: „Vom Himmel hoch da komm ich her“ ist „Ein ander Christlied, Im vorigen Thon. Mart. Luther“: „Vom Himmel kam der Engel Schar“ eingestellt. Zu dem Versikel 1533 sind die beiden folgenden gekommen: „Das Wor: ward Fleisch“ usw. und „Euch ist heute der Heiland geboren Haleluia“ usw. Weiter eingeschoben ist als Epiphaniaslied: „Der Hymnus, Hostis Herodes, Im Thon A solis ortus etc. D. Mart. Luther: „Was fürchstu Feind Herodes seer“. Versikel und Kollekte sind nicht hinzugefügt. Hinter dem Liede. „Jesus Christus unser Heiland“ fehlt der Versikel „Christus hat dem Tode die Macht genommen“, dafür stehen die beiden andern: „Christus, von den Toten erwecket“ und „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“. Für das Himmelfahrtsfest sind die Versikel: „Christus ist aufgefahren“ usw. und „Ich fahre auf zu meinem Vater“ sowie die Kollekte eingestellt: „Almechtiger Herr Gott, verleihe uns, die wir glauben“ usw. Hinter den Pfingstliedern fehlt der Versikel: „Du höchster Tröster“, der ja nicht der Bibel entstammt. Dafür ist gesetzt: „Schaffe in mir Gott, ein reines Herz“.

Während Luthers Liedern für die festlose Zeit des Kirchenjahres 1535 keine einleitende Bemerkung voransteht, findet sich 1543 die folgende, welche diese Lieder zu einer besonderen Gruppe (sagen wir II[a]) vereinigt: „NB folgen geistliche Gesenge, darin der Catechismus kurtz gefasset ist, Denn wir ja gern wolten, das die Christliche Lere auff allerley weise, mit predigen, lesen, singen etc. vleissig getrieben, vnd jmer dem jungen vnd einfeltigen

1) Wa. S. 131.

2) Weitere zweckmäßig eingereihte Holzschnitte veranschaulichen die Geburt Jesu, die Anbetung der Weisen, die Beschneidung Jesu, seine Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, Ausgießung des H. Geistes, Darstellung der H. Dreieinigkeit usw. Ich gehe darauf nicht weiter ein.

Volck eingebildet, vnd also fur vnd für rein erhalten vnd auff vnsere Nachkomen gebracht würde. Da zu verleihe Gott sein gnade vnd segen durch Jhesum Christum Amen." Was in den früheren Ausgaben über diesen Abschnitt des Gesangbuches als Luthers Absicht erschlossen werden mußte, ist hier deutlich zum Ausdruck gekommen. Der Überschrift entsprechend hat diese Gruppe die folgenden Lieder aufgenommen: 1) „Das Vater vnser, kurtz und gut ausgelegt, und in Gesang weise gebracht, Durch D. Mart. Luther: „Vater unser im Himmelreich [1])" mit sich daranschließendem Versikel: „Bittet, so werdet ihr nehmen" usw., oder: „Rufe mich an in der Not" usw. und der Kollekte: Herr, allmechtiger Gott, der du der Elenden seufftzen" usw., sowie mit dem andern Versikel: „Das Verlangen der Elenden hörest du" usw. und der Kollekte: „Herr Gott, himmlischer Vater, du weissest, das wir in so mancher vnd grosser Fahr" usw. — 2) „Ein Geistlich Lied, Von vnser heiligen Tauffe, Darin fein kurtz gefasset, Was sie sey? Wer sie gestifftet habe? Was sie nütze? etc D. Mart. Luther: „Christ unser Herr zum Jordan kam" [2]). — Die Ordnung nach dem Katechismus ist hier also deutlich durchgeführt, da die Lieder zum ersten, zweiten und fünften Hauptstück aus 1535 beibehalten sind. Fortgefallen sind dagegen an dieser Stelle: „Mitten wir im Leben sind" und „Nun freut euch, lieben Christen gemein", weil die Berechtigung ihrer Einordnung unter die Katechismuslieder nicht sofort verständlich ist. Auch das Märtyrerlied: „Ein neues Lied wir heben an" ist an eine andere, gewiß passendere Stelle gerückt, wie wir sehen werden. In der II. Gruppe der Lutherschen Lieder folgt auf: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir" das deutsche Sanctus: „Jesaia dem Propheten das geschah". Danach steht „Ein Kinderlied, zu singen, wider die zween Ertzfeinde Christi vnd seiner heiligen Kirchen, den Bapst vñ Türke, etc.": „Erhalt uns, Herr, bei deinem

1) Das Lied ist wahrscheinlich 1539 zuerst erschienen. Vgl. Wa. Kl., S. 147.

2) Der älteste Fundort dieses Liedes ist ein spätestens aus 1542 stammender Druck von Valentin Schumann in Leipzig. Danach ist Wa. S. 172, CDXXVIII zu berichtigen.

Wort" mit Melodie in Choralnoten. Daran schließt sich auch hier das „Da pacem" mit Versikel und Kollekte wie seit 1533.

Gleichsam einen Anhang zu der II. Gruppe Lutherscher Lieder bilden die hierher gerückten Lieder: 1) „Nun freut euch" mit zwei verschiedenen Melodien. Es ist überschrieben: „Ein Danklied für die höchsten Wohltaten, so uns Gott in Christo erzeiget hat"; 2) „Sie ist mir lieb, die werte Magd" (noch ohne Melodie) mit der Überschrift: „Ein Lied von der heiligen Christlichen Kirchen, Aus dem zwelfften Capitel Apocalypsis", und 3) „Mitten wir im Leben sind". Hinter Tedeum, deutscher und lateinischer Litanei mit den zugehörigen Versikeln und Kollekten steht endlich noch als letztes Lied von Luther: „Ein neues Lied wir heben an". In richtiger Erkenntnis, daß es sich bei ihm nicht eigentlich um ein gottesdienstliches Lied handelt, bildet es gleichsam einen Abschluß der Sammlung Lutherscher Lieder in wohlüberlegter Reihenfolge, die in der Hauptsache auf den Reformator selbst zurückzuführen sein wird.

Äußerst charakteristisch für die Klugschen Ausgaben 1543/44 ist es nun, daß Bl. 98ᵇ ff. noch einmal Luthers „zweite" Vorrede gleichsam als Einleitung zu den weiter folgenden Liedern abgedruckt ist ohne Rücksicht darauf, daß sie die ganze Sammlung bereits eröffnet hat.

Ein weiteres Charakteristikum dieser Ausgaben ist, daß sie in der III. Gruppe („der Unsern Lieder") sich stark in der Reihenfolge der Lieder mit derjenigen berühren, die wir bei Joachim Slüter angetroffen haben, so daß sich unsere Vermutung, dieser habe nicht die Klugsche Sammlung von 1529, sondern eine davon verschiedene eines anderen Druckers benutzt, zu bestätigen scheint. Die Reihenfolge ist hier (vgl. die Zählung bei Slüter) diese: (27). (28). (31). (30). (34). (33). (32). (40). (41). (44) und (46). Für die Umgruppierung scheinen dogmatische Gedankengänge bestimmend gewesen zu sein [1]).

Auch die IV. Gruppe (Lieder der Alten) hat eine Vermeh-

1) Nach der Aufnahme dieser Lieder an dieser Stelle konnte Gruppe V der älteren Sammlungen fortfallen.

rung erfahren, die vermutlich einem kultlichen Bedürfnisse entsprochen hat. Hinter dem Liede: „Der Tag der ist so freudenreich“ steht der lateinische Weihnachtshymnus: Resonet in laudibus; hinter dem Mischliede; „In dulci jubilo“ steht „Ein alt Christlich Lied, von der Geburt vnsers Herrn vnd Heilands Jesu Christi: Puer natus in Bethlehem“, mit der deutschen Übersetzung: „Ein Kind geborn zu Bethlehem“. An das Osterlied: „Christ ist erstanden“ ist das „Kyrie Paschale Deudsch“ gereiht: „Kyrie, Gott aller welt Schepffer vnd Vater, Eleyson“ usw., ferner das „Gloria inexcelsis (so) Deo“. Es handelt sich um die sogen. große Doxologie in deutscher Reimform: „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ [1]) usw. Abgeschlossen wird diese Gruppe durch den „Hymnus O lux beata, verdeutscht durch D. Mart. Luther: „Der du bist drey in Einigkeit“. Auch hier haben wir die Einreihung dieses Lutherschen Liedes als einen Nachtrag anzusehen. Es hätte sich auch in die I-Gruppe einschieben lassen nach dem Liede: „Gott der Vater wohn uns bei“.

In der letzten Gruppe, welche poetische Abschnitte aus der Heiligen Schrift enthält, finden sich einige Änderungen in den Überschriften, z. B. die Schreibweise „Moises“ und „Debora“ (früher „Dibora“), aber auch Korrekturen der Überschriften z. B. über dem Abschnitt Jes. 12 die Einleitung: „Folget ein Lobesang des Propheten Jesaia, darinnen er anzeiget, welches die Predigt, vnd der Gottes dienst sein wird (1533: „sei“) des Volcks im Newen Testament nemlich, Gott dancken, loben, seinen Namen predigen vnd bekennen“. Die Überschrift ist hier also weit inhaltsreicher als dort. Zum Abschnitt Jes. 26 wird u. a. gesagt: „was sie (die Christenheit) für ein Volck sei, Nemlich, ein Gerecht, vnd friedsam Volck, das sich auff seinen König verlassest (so), vnd lust hat an seinem Wort, Dem er auch beystehet vnd aus allerley anfechtung, Geistlich vnd Leiblich errettet“. In der Überschrift zu dem Benedictus wird zu dem Worte „Euangelion“ hinzugefügt: „das ein Wort der Gnaden vnd des Le-

1) Wa. Kl., S. 535 gibt als Fundort des Liedes Val. Babsts Gesangbuch 1545 an; es kommt also schon 1543 bei Klug vor.

bens ist". — Als eine neue Erscheinung ist es aufzufassen, daß hinter den biblischen Abschnitten angefügt ist „Ein fein Christlich Lied zu singen, zum begrebnis der Verstorbenen, durch D. Mart. Luther: Nun laßt uns den Leib begraben" usw.

Begräbnislieder waren bisher in die von Luther zusammengestellten Sammlungen geistlicher Lieder nicht aufgenommen. Es fehlte zunächst an solchen. Joh. Christoph Olearius [1]) berichtet, beim Begräbnis Friedrichs des Weisen 1525 habe man folgende Lieder singen müssen: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir"; „Wir glauben all an einen Gott" und „Gott sei gelobet und gebenedeit". Das dritte derselben war gewiß für die Feier nicht geeignet. Das Fehlen entsprechender Lieder in Luthers Gesangbuch wurde auch bald als ein Mangel empfunden. Pfeilschmidt bemerkt dies in der Vorrede zum Hofer Gesangbuche 1608 ausdrücklich von Caspar Löner [2]). Auch Luther selbst hat diesen Mangel erkannt, deswegen entschloß er sich eine besondere Sammlung von Begräbnisliedern zusammenzustellen, die er 1542 mit einer ganz besonders beachtenswerten Vorrede herausgab [3]). Wenn nun dies Lied in das Klugsche Gesangbuch aufgenommen wurde, so entsprach das nicht nur der Befriedigung eines schwer empfundenen Bedürfnisses, sondern gewiß auch dem Wunsche Luthers. Nicht zutreffend war es allerdings, wenn er vom Drucker als Verfasser des Liedes bezeichnet wurde. Nicht er, sondern Michael Weiß, der Herausgeber des ersten Gesangbuches der Böhmischen Brüder 1531, ist der Verfasser desselben, wie Luther selbst in der Vorrede des noch zu besprechenden Gesangbuches, das von Valentin Babst 1545 herausgegeben wurde, selbst bezeugt [4]). Da

1) Vgl. Ol. Bl. 8b. 2) Vgl. die Vorrede zum Hofer Gb. 1608.

3) Der Titel der Sammlung lautet:

☘ Christliche / Geseng Lateinisch vnd / Deudsch, zum / Begrebnis. / D. Martinus Luther. / Wittemberg, Anno / M. D. XLII. — Am Ende: Gedrückt zu Wittemberg, / durch Joseph Klug / Anno Domini M. DXLij. — Exemplar in Hamburg. — Vgl. Wa. S. 177. CDXL.

4) Luther schreibt dort: „Ich mus aber das auch vermanen, das Lied, so man zum grabe singet, Nu last vns den leib begraben, füret meinen namen, aber es ist nicht mein ... vnd hat ein guter Poet gemacht, genant Johannes Weis" (richtiger: Michael Weiß). Vgl. Wa., ebenda S. 553.

das Lied in der Lutherschen Sammlung der Begräbnislieder 1542 mitten zwischen fünf andern, von Luther herstammenden Liedern stand, konnte Klug oder wer ihn vertrat, leicht sich die Meinung bilden, Luther habe auch dieses verfaßt, womit er sich allerdings im Irrtum befand. Die Klugsche Ausgabe 1543 hat dem Texte auch die zugehörige Melodie in Noten (einstimmig) hinzugefügt.

Als letztes Lied bringen die Ausgaben 1543/44 die „Vorrede auf alle gůte Gesangbůcher | Fraw Musica“ Luthers, die beginnt: „FVR allen freuden auff Erden, Kan niemand kein feiner werden. Deñ die ich geb mit meim singen“ usw. Es ist ein Gedicht, welches als ein Loblied nicht etwa nur auf den geistlichen, sondern ebenso auch auf den weltlichen Gesang bezeichnet werden kann und deswegen gewiß nicht von Luther selbst seinen „Geistlichen Liedern“ hinzugefügt ist, sondern vielmehr von dem Drucker. — Es folgt sodann das „Register vber dis Gesangbůchlin“, unter demselben das Impressum und, um weitere vier Blätter des letzten Druckbogens auszufüllen, „Das Gebet Manasse“ sowie „Ein Gebet wider den Türcken des Christlichē Namens Erbfeinde“, worin wir wohl einen Anfang zu einem später mit Gesangbüchern oft verbundenen Gebetbuche zu sehen haben. Anzumerken ist dabei indessen, daß sich beide Gebete bereits in Luthers Schrift, Die Hauptartikel des christlichen Glaubens [1]) usw. vorfinden, die ebenfalls 1543 von Jos. Klug gedruckt ist.

In den 1543/44 bei diesem Drucker erschienenen Ausgaben haben wir sozusagen die mehr oder weniger, allerdings auch durch eigenmächtige Zusätze des Druckers erweiterte, offizielle Normalform der Sammlung Lutherscher und anderer evangelischer Lieder zu erkennen, welche in der Wittenberger Gemeinde mit kirchen-

1) Genauer Titel: DIE Heubt- / artikel des Christli- / en Glaubens, Wider / den Bapst, vnd der / Hellen Pforten zu er- / halten. Sampt andern / darin seer nützlichen / Büchlin, Welcher Na- / men oder Titel am fol- / genden Blat ange- / zeigt sind. / Mar. Luth. Wit. / 1543. — Der Drucker hat sich nicht genannt; es ist Joseph Klug, wie aus den angewandten Typen, z. B. der in Arabesken stehenden großen Initiale O hervorgeht, die auch bei andern Druckschriften von ihm verwandt ist.

regimentlicher Zustimmung, wie man sich heute würde ausdrücken können, in den Gottesdiensten gebraucht wurde. Es wird daher erklärlich, daß wir dieselbe Sammlung mit wesentlich gleichem Inhalte in einem bei Valentin Babst zu Leipzig 1545 erschienenen Gesangbuche wiederfinden. Das Buch hat folgenden Titel:

XLIV. Geystliche | Lieder. | Mit einer newen vorrhede, | D. Mart. Luth. | Warnung | D. M. L. | Viel falscher Meister itzt Lieder tichten | usw. Leipzig. — Am Ende: Gedruckt zu | Leipzig | durch Valentin Babst | in der Ritterstrassen. 1545 [1]. (Vgl. Wa. S. 199. CDLXXIX.) — Exemplar in Göttingen.

Dies Buch kann man wegen seiner typographischen Ausstattung als Prachtausgabe des Wittenberger Gesangbuches bezeichnen. Es ist ein Gegenstück zu der 1543 in derselben Druckerei erschienenen Prachtausgabe von Luthers Kleinem Katechismus [2]. In beiden Büchern sind dieselben Zierleisten um die einzelnen Seiten, dieselben stattlichen Lettern, dieselben Blümchen und Schnörkel zur Ausfüllung leerer Stellen im Druck verwandt, und die beiden mir bekannten Exemplare bieten dies alles entweder auf Pergament oder einem ihm ähnlichen Papier dar. Die Ausgabe 1545 ist auch aus dem Grunde besonders beachtenswert, weil Luther zu ihr eine „neue", die sogen. „dritte" Vorrede geschrieben hat. Offenbar war er von Babst dazu aufgefordert, der ihm seinen Plan einer vorbereiteten Prachtausgabe mitgeteilt haben wird. Wir entnehmen es aus folgenden Worten der Vorrede. Nachdem Luther den Gedanken ausgeführt hat, daß die Christen allen Grund hätten, Gott fröhlichen Herzens ihre Lieder

1) Zusammengebunden ist mit dem Göttinger Exemplar ein in wesentlich gleicher Ausstattung erschienenes Buch mit dem Titel: Psalmen vnd / Geistliche Lieder, welche / von fromen Christen gemacht vnd zusamen gelesen / sind. Leipzig. / — Am Ende: Gedruckt zu Leipzig, / durch Valentin Babst, / in der Ritter- / strassen. / M. D XLV. Von ihm haben wir hier nicht zu handeln.

2) Vgl. darüber K. Knoke, Ausgaben des Lutherschen Enchiridions usw. Katechetische Zeitschrift. 6. Jahrg. Stuttgart 1903. S. 109. Derselbe, D. Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben usw. Halle a. S. 1904. S. 45 f.; ferner: D. Martin Luthers Werke 30. Bd. Weimar 1910. S. 610 (von D. O. Albrecht).

zu singen, fährt er fort: „Darum tun die Drucker sehr wohl daran, daß sie gute Lieder fleißig drucken und mit allerlei Zierde den Leuten angenehm machen, damit sie zu solcher Freude des Glaubens gereizt werden und gerne singen, wie denn dieser Druck Valentin Babsts sehr lustig zugerichtet ist. Gott gebe, daß damit dem römischen Papst, der nichts denn Heulen, Trauern und Leid in aller Welt hat angerichtet durch seine verdammten, unerträglichen und leidigen Gesetze, großer Abbruch und Schaden geschehe [1])." Wenn Olearius [2]) sagt: „1547 kam die Sammlung von Pabst heraus, deren Anfang Lutherus im vorigen Jahr noch gesehen", so beruht das auf einem Irrtum, da die Ausgabe bereits 1545 erschienen ist. Wahrscheinlich hat Luther den Druck selbst nicht gesehen, weil er von Babst als Verfasser des Liedes: „Nun laßt uns den Leib begraben" bezeichnet war, obwohl Luther in seiner Vorrede ausdrücklich sagt, wie oben S. 363 Anm. 4 bereits bemerkt wurde, nicht er, sondern Johannes Weis (= Michael Weiß) habe das Lied verfaßt. Babst druckte gleichwohl nach, was er in der Klugschen Ausgabe 1543 vorfand, ohne die Korrektur Luthers zu beachten. Luther hat in der Vorrede 1545 ferner bemerkt, es müsse in dem Liede De profundis heißen: „Des muß dich fürchten jedermann", nicht wie mehrfach gedruckt sei: „Des muß sich fürchten jedermann". Babst hat auch dieses nicht beachtet, sondern druckt falsch „sich". Als möglich muß es allerdings angesehen werden, daß Babst die Vorrede erst habe drucken lassen, als der übrige Druck bereits fertig vorlag und von Luther eingesehen werden konnte. Denn die Vorrede füllt mit dem Titelblatte und dem alphabetischen Register den ersten Druckbogen aus. Doch spricht gegen diese Annahme, daß im Register nicht die Zahlen der Blätter, sondern die der Lieder angegeben sind. Jene ließen sich noch nicht bestimmen, als der erste Bogen gedruckt wurde.

Was nun den Inhalt der Babstschen Ausgabe von 1545 betrifft, so stimmt er in allen wesentlichen Punkten mit Klug 1543/44 überein. Sie enthält dieselben Lieder in derselben

---

1) Vgl. Wa. S. 583. 2) Ol. Bl. 7b.

Gruppierung (auch hier bilden die Katechismuslieder eine besondere, als solche bezeichnete Gruppe) und in derselben Reihenfolge mit denselben Überschriften usw. Auch hier sind zu den Liedern die zugehörigen Melodien gestellt; auch hier treten dieselben Versikel und Kollekten wie 1543/44 auf. Gleichwohl unterscheidet sich die Babstsche Ausgabe von jener in folgenden Stücken, die für das Wesen der Sache jedoch nur wenig ausmachen. Babst hat weit ausdrucksvollere Holzschnitte als Klug, auch sind die Bilder bei ihm mit entsprechenden Überschriften versehen, z. B. das erste: „Saget der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt“ usw.; das des zweiten: „Ein Kind ist uns geboren“ usw.; das des dritten: „Da kamen die Weisen vom Morgenlande“ usw., und so fort bei den übrigen. Eigentümlich ist 1545 ferner, daß unter den Melodien zunächst die erste Strophe mit lateinischer Schrift steht, dann das ganze Lied in deutscher Schrift folgt, und daß die Texte der lateinischen Lieder auch lateinisch gedruckt sind. In 1545 sind die Lieder gezählt mit über ihnen stehenden lateinischen Ziffern. Luthers „zweite“ Vorrede fehlt 1545 sowohl im Anfang wie vor der II. Gruppe, wo sie 1543/44 an beiden Stellen zu finden ist. Als LXII. Lied ist eingestellt: „Ein Lied von der himelfart Christi: Christ fuhr gen himel“, welches bei Klug fehlt. Zu dem Liede: „Sie ist mir lieb“, dem Gebet des Hiskia, dem Magnifikat des Alten Testaments Jes. 56 und zu „Preis sei Gott“ sind Melodien gekommen, welche die Ausgaben 1543/44 noch nicht haben, wogegen die Noten beim Gebet des Habakuk im Unterschiede von diesen ausgelassen sind. Zu bemerken ist ferner, daß 1545 statt der vierstimmigen Vertonung der biblischen Abschnitte nur einstimmige Notierungen aufweist. Das Gedicht von der Frau Musika ist fortgelassen. Eine wirklich sachliche Abweichung von seiner Vorlage bietet Babst allerdings dadurch, daß er nach dem „Gebet wider die Türken“ eine neue Gruppe von Liedern abdruckt mit der Einleitung: ❦ „Nu folgen ❦ Christliche Geseng, Lateinisch vnd Deutsch zum Begrebnis. D. Martinus Luther.“ Hier werden die Abschnitte und Lieder mitgeteilt, die Luther 1542 besonders herausgegeben hatte, nämlich die Vorrede, die vom Tode usw. handelnden Sprüche

und die unter Choralnoten gedruckten lateinischen Texte: Credo quod redemptor meus vivit; Ecce quomodo moritur justus; Cum venisset Jesus in domum principis; Ecce mysterium magnum dico vobis; Stella enim differt a stella; Nolumus autem vos fratres ignorare; Si credimus quod Jesus Christus mortuus est nebst dem von Luther nicht mit abgedruckten Hymnus: Iam moesta quiesce querela.

Während die lateinischen Begräbnislieder abgedruckt sind, wird auf die deutschen von Luther angeführten Lieder: „Aus tiefer Not; Mitten wir im Leben sind; Wir glauben all; Mit Fried und Freud; Nun laßt uns den Leib begraben und Nun bitten wir den heiligen Geist“ nur auf die betreffenden Nummern in der vorhergehenden Sammlung der Ausgabe 1545 verwiesen. Dann folgen endlich noch die auch bei Luther stehenden Abschnitte unter Choralnoten: Si enim credimus; Corpora sanctorum; Media vita in morte und In pace simul dormiam, welches am Schluß wegen seiner letzten Worte: Sumus in pace von Luther als In pace sumus bezeichnet ist. Es folgt Luthers Aufforderung, wer dazu tüchtig sei, möge entsprechende Sprüche „in gute feine Reime stellen“. Beispielsweise führt er an: „Im Fried bin ich dahin gefahren“; „Mit Fried und Freud in guter Ruh“; „Christ ist die Wahrheit und das Leben“ und „In meinem Elend war dies mein Trost“. Luthers Begräbnislieder schließen mit dem Rat, bei der Heimkehr vom Begräbnis das eine oder andre der von ihm mitgeteilten Lieder zu singen. All diese Bemerkungen finden sich auch in der Babstschen Sammlung 1545. Im Register steht der Druckfehler „Ecce ministerium“ statt „Ecce mysterium“.

Babst hat also zu dem Klugschen Gesangbuche einen Anhang durch Aufnahme des Lutherschen Begäbnisliedergesangbuchs hinzugefügt. Wenn Wackernagel meint: auch im Klugschen Gesangbuche 1543 hätte „wahrscheinlich zunächst ebenfalls das schon im Jahre 1542 erschienene Begräbnisbüchlein samt dessen Vorrede folgen sollen, als Luther sich veranlaßt gesehen, den Druck des Gesangbuches in dieser (Klugschen) Werkstatt abbrechen und in Leipzig von Neuem beginnen zu lassen“ (vgl. Wa. S. 200, Nr. 7),

so ist dies m. E. durch nichts angezeigt. Vielmehr wird die Aufnahme des Liedes: „Nun laßt uns den Leib begraben“ und des Gedichtes von der Frau Musika ebenso auf die Initiative von Klug zurückzuführen sein, wie die Fortlassung des letztern und die Aufnahme des gesamten Begräbnisliederbüchleins in die Ausgabe 1545 auf diejenige des Druckers Valentin Babst. Man wird bei solchen Äußerlichkeiten am Ende der Liederausgaben immer stark mit der buchhändlerischen Überlegung der Herausgeber zu rechnen haben. Luthers Einwirkung auf die Gestaltung des Wittenberger Gesangbuches hat sich nur auf diejenigen Teile desselben erstreckt, die in den Klugschen Gesangbüchern 1543/44 vorliegen, mit Ausschluß etwa der beiden letzten Lieder in ihm. Die in den Klugschen Ausgaben noch weiter stehenden Lieder hat Babst in seiner zweiten Liedersammlung aufgenommen. Doch fehlen in ihr: „Ach Gott vom Himmelreiche“; „Da Jesus an dem Kreuze stand“; „Von allen Menschen abgewandt“; Freut euch, ihr Christen, freut euch von Herzen sehr“ und „Der Tag bricht an“. Warum sie fortgelassen sind, läßt sich nicht nachweisen [1]). —

Wir sind dem Strom der Entwicklung gefolgt, welchen die Veröffentlichung von Sammlungen geistlicher, für den Gottesdienst zunächst in Wittenberg bestimmter Lieder unter dem direkten Einfluß Luthers genommen hat. Seine Anfänge haben sich nicht restlos aufdecken lassen. Zwar sind wir einem im Jahre 1529 bei Joseph Klug in Wittenberg herausgekommenen Gesangbuche auf die Spur gekommen. Aber wir konnten ein Exemplar dieser Ausgabe nicht selbst einsehen, waren vielmehr auf die für unsere Forschung unzulängliche Anzeige von dem Buche angewiesen, die seinerzeit G. E. Waldau von ihm veröffentlicht hat. Der Vermerk „auffs new gebessert“ nach dem Titelblatte desselben wies uns auf die Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins einer früheren Sammlung hin. Auch durch andere Nachrichten werden wir auf

1) Nach der Fortgesetzten Sammlung Von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Auf das Jahr 1722. Lpzg. S. 1088 hätte Luther das Lied „Da Jesus an dem Creutze stand“ wegen dessen „seltsamen altteutschen Wörter und Unordnung“ nicht in sein Gesangbuch aufgenommen.

eine solche geführt. Aber ein Exemplar derselben läßt sich nicht nachweisen; so ist es auch nicht möglich, festzustellen, ob eine solche frühere Ausgabe bei Joseph Klug, oder bei Hans Weiß, oder bei einem andern Wittenberger Drucker erschienen ist. Von den, wie wir vermuten mußten, zahlreichen Ausgaben des Gesangbuches, die aus Klugs Druckerei hervorgegangen sind, lernten wir zunächst den Nachdruck einer solchen aus dem Jahre 1533 kennen, der sich in Cyprians Hauskirche 1739 findet; in ihm fehlen jedoch die Noten zu den Melodien der einzelnen Lieder, welche im Originale standen. Von der ebenfalls bei Klug 1535 erschienenen Ausgabe liegt nur ein defektes Exemplar vor, das wir jedoch nicht selbst einsehen konnten. So waren wir auf die Untersuchung der beiden fast identischen Auflagen angewiesen, welche 1543 und 1544 wiederum von Jos. Klug gedruckt und von denen vollständige Exemplare auf uns gekommen sind. Sieht man von einigen Zugaben am Ende derselben ab, die wohl der Initiative des Druckers ihre Aufnahme verdanken, so haben wir in ihnen diejenige Gestalt der Sammlung vor uns, die ihr von Luther selbst endgültig gegeben ist Sie tritt uns noch einmal in der Prachtausgabe von Valentin Babst 1545 entgegen, bei der buchhändlerisches Geschäftsinteresse es allerdings nicht unterlassen hat, dem Originale am Schlusse noch Luthers Sammlung von Begräbnisliedern aus dem Jahre 1542 hinzuzufügen, so daß der Strom der Entwicklung in dieser Ausgabe in einer ungewöhnlichen Breite ausläuft.

Neben diesem von uns nachgewiesenen Hauptstrome zweigt sich nun eine große Menge von Nebenströmen ab, die ihre Richtung auf die Befriedigung kultlicher Bedürfnisse mehr lokaler Art der einzelnen Gemeinden nehmen. In den Gesangbüchern, die auf diese Weise entstanden sind, bildet allemal das Wittenberger Gesangbuch den Grundstock, um die Glaubenseinheit mit Luthers Gemeinde und Arbeit zu bezeugen. Daneben machen sich aber auch ebenso besondere kultliche Interessen und individueller hymnologischer Geschmack ihrer Herausgeber geltend, die in einzelnen zu verfolgen nicht ohne Interesse sein würde, die wir aber bei der vorliegenden Untersuchung zurückstellen, um deren Umfang

nicht zu weit auszudehnen. Wir gehen darum auf die vielen noch in jener Zeit erschienenen Sammlungen geistlicher Lieder [1]) nicht weiter ein, sondern beschränken uns auf einen Bericht über vier Gesangbücher, von denen das eine bei Michel Lotther in Magdeburg, die drei andern bei Valten Schumann in Leipzig zu Luthers Lebzeiten erschienen sind. Obwohl die Lotthersche Sammlung nicht die älteste unter ihnen ist, ja zweifellos eine gewisse Abhängigkeit von der frühsten der drei Schumannschen Ausgaben zeigt, empfiehlt es sich doch, sie zuerst zu beschreiben, um dann über die drei andern, die zusammengehören, auch im Zusammenhange berichten zu können.

Das Lottherſche Gesangbuch hat folgenden Titel:

XLV. Geistli= | che lieder vnd | Psalmen, durch | D. Mart. Luth. | Vnd vieler fro= | men Christen zu | samen gelesen. | Ordnung der | deudschen Mess. (Sämtliche Zeilen außer 5. 6 und 7 sind rot gedruckt.) Der Titel steht in einem Rahmen,

1) Unberücksichtigt bleiben natürlich die für Reformierte, Katholiken und die Böhmischen Brüder zusammengestellten Gesangbücher. Ebenso ferner in Straßburg, Ulm, Augsburg (?), Breslau, Nördlingen usw. erschienene Sammlungen, weil sie andere Typen als die Wittenberger repräsentieren. Ohne den Anspruch zu erheben, alle übrigen, die in Betracht kommen können, hier namhaft zu machen, führen wir die folgenden auf, indem wir zugleich angeben, wo die genauern Titel bei Wackernagel nachgesehen werden können: Geistliche Lieder. Erfurt bei A. Rauscher. 1531. Wa. Kl. I, S. 397, Nr. 49. — Geystlike leder. Magdeborg bei H. Walther 1534. Wa. S. 127. CCCXXV. — Geystlicke Leder vnd Psalmen. Magdeborg 1538. Wa. S. 150. CCCLXX. — Geistliche Lieder. Magdeburg 1538. Vgl. Riederer, Einführung S. 295. — Geistliche gesang. Wittemberg 1538. Wa. Kl. I, S. 408, Nr. 58. — Geystlike leder vnd Psalmen. Magdeborch bei Hans Walther 1540. Wa. S. 166, Nr. CDX. — Geystlike leder vñ Psalmen. Magdeborch bei demselben 1541. Wa. Kl. I, S. 415, Nr. 68. — Geystlike leder vnd Psalmen. Magdeborch bei demselben 1543. Wa. S. 183. CDLIV. — Eine Ausgabe mit vermutlich gleichem Titel erwähnt Schöber (Sch. I, S. 93), die in Rostock 1543 gedruckt ist. — Gecorrigerede geistlyke Gesenge vnd Christlyke Leder. Lübeck 1545. Wa. S. 202. CDLXXXI. — Eine Ausgabe, von der der Titel verloren gegangen. Magdeburg bei Lotther 1546. Wa. S. 206. CDXCVIII. — Geistliche Lieder mit einer neuen Vorrede. Leipzig bei Michael Blum 1546. — Psalmen vnd geistliche Lieder. Leipzig 1546. Wa. S. 206. CDXCVI.

rechts und links Säulen, hinter denen Kinder und Affen hervorblicken; oben das Brustbild eines Mannes, der die Harfe spielt. Unten ein durch Blattformen gebildetes Gewölbe, in ihm Luthers Wappen mit den Buchstaben M und L daneben, sowie zwei Engel unten in den Ecken, die aus Büchern singen. Der Rahmen ist teilweise rot koloriert. — Am Ende: Gedruckt zu Magdeburg | durch Michel Lotther. | M. D. XL. (Vgl. Wa. S. 165. CDVIII.) — Exemplar in Göttingen.

Die einzelnen Blätter sind numeriert, aber die Zählung ist mehrfach ungenau; so sind z. B. die Blätter 101—108 noch einmal mit den Ziffern 93—100 gezählt. Auch andere Druckversehen kommen in dem Buche vor, so z. B. in dem Register bei „Freut euch, ihr Christen“ Bl. 89 statt 98. Bei den Zielen, welche ich verfolge, brauche ich auf die Druckfehler nicht einzugehen. Hinsichtlich des Inhaltes lehnt sich die Lottherſche Ausgabe an diejenigen von Jos. Klug an. Wo Lotther von dem Inhalte der uns bekannten Ausgaben von diesem abweicht, ist das Vorhandensein einer anderweiten Ausgabe anzunehmen, von der ein Exemplar nicht auf uns gekommen ist. Daß zwischen der Lottherschen Ausgabe und der ältesten Schumannschen eine Verwandtschaft besteht, wird sich später ergeben. Die Lotthersche Ausgabe 1545 hat beide Vorreden, die „erste“ mit dem nicht gestrichenen Satze „Und sind dazu auch in vier Stimmen gebracht“. Die Gruppierung und die Reihenfolge der Lieder ist die der Klugschen Gesangbücher; hie und da finden sich kleine Veränderungen in den Überschriften. Bei dem Liede: „Christum wir sollen loben schon“ fehlt noch wie 1533 die Überschrift: Der Hymnus a solis ortus usw., die in spätern Ausgaben steht. Hinter „Gelobet seist du, Jesu Christ“ steht bereits das „Kinderlied auf die Weihnacht Christi“, und zwar mit der jetzt gebräuchlichen Melodie, dagegen noch nicht das Lied: „Vom Himmel kam der Engel Schar“. Ebenso fehlen zu Weihnachten noch die Versikel: „Das Wort ward Fleisch“ usw. und: „Euch ist heute der Heiland geboren“ usw. Hinter dem deutschen Sanctus steht „Sie ist mir lieb“ noch ohne Melodie. Das Tedeum ist merkwürdigerweise nicht in der Form mitgeteilt, die ihr von Luther

gegeben ist, sondern in der älteren, die z. B. im Enchiridion XIV. XIX u. a. angetroffen wird, mit dem Anfange: „O Gott, wir loben dich, wir bekennen dich einen Herrn". Die lateinische Litanei ist noch nicht aufgenommen. Das Lied: „Christ ist erstanden" trägt nur die Überschrift: „Der Lobgesang, Christ ist erstanden" ohne den Zusatz „von der Auferstehung Christi". Die einleitende Überschrift zu der V. Gruppe hat einen etwas andern Anfang als bei Klug; er lautet: „Es haben auch andre geistliche Lieder zu dieser Zeit gemacht", dann folgt der bekannte Text weiter. Aufgenommen ist: „Vater unser im Himmelreich". Es steht aber in der Gruppe, wohin es nicht gehört. Es nimmt sich wie ein Anhang aus und ist eingeschoben, ehe die biblischen Abschnitte folgen. Statt der älteren Lesart „Dibora" findet sich hier die spätere „Debora"; ebenso tritt die Überschrift zum Lobgesang des Zacharias in der späteren Fassung auf. Nicht aufgenommen ist der 117. Psalm, der 1533 vor dem Magnifikat steht; er ist wohl deshalb fortgelassen, weil das Lied von Agricola: „Fröhlich wollen wir Alleluia singen" als Bearbeitung desselben galt. Zu der Komposition des Psalmes: „Da Israel aus Ägypten zog", ist der lateinische Text unter die Noten gesetzt, was ebenfalls erst in den spätern Klugschen Ausgaben geschehen ist. Das am Ende dieses Abschnittes folgende Lied „Vergebens ist all Müh und Kost" (= Aufwand) wird Luther zugeschrieben, während es von Lazarus Spengler gedichtet ist. Mit den dann folgenden Liedern: „Allein Gott in der Höh sei Ehr" und dem Passionsliede „O Lamm Gottes unschuldig" (dieses ohne Melodie), die sich in keiner der Klugschen Ausgaben finden, schließt der sich sonst an diese anlehnende umfangreichere erste Abschnitt des Lottherschen Gesangbuches. Dann kommt eine ganz neue VII. Gruppe von Liedern, die wohl besonderen Wünschen der Magdeburger Gemeinde entsprechend oder aus persönlicher Wertschätzung des Herausgebers heraus hier wie in einem Anhange Aufnahme gefunden haben. Wie alle Lieder bei Lotther sind auch diese nicht gezählt, um sie jedoch später leicht kenntlich zu machen, zähle ich sie hier von 70 an. Überschrieben ist diese Gruppe: „Folgen etliche Psalm vnd geistliche Lieder,

welche von frommen Christen zusamen gelesen, vnd alhie sonderlich hinten an[1]) gesetzt sein." Aufgenommen sind folgende Lieder:

(70) „Der 51. Psalm, Miserere mei Deus. O Herr Gott begnade mich" mit Melodie. Verf. ist Matthäus Greiter, der Musiker am Dom zu Straßburg war. Er † 1550; nach Wa. S. 166 war er reformiert. (71) „Der 137. Psalm, Super flumina Babilonis. An wasserflussen Babylon" mit Melodie. Verf. ist Wolfgang Dachstein; er war Organist an der Thomaskirche zu Straßburg. Nach Wa. S. 166 war er reformiert. (72) „Ein geistlich Lied, Kompt her zu mir spricht Gottes Son: Kompt her" usw. mit Melodie. Nach Wackernagel[2]) soll das Lied von Georg Grünewald gedichtet sein, der um seines evangelischen Glaubens willen den Märtyrertod erduldet habe; Serpilius[3]) vermutet Hans Witzstadt von Würzburg als Verfasser; Besenmeyer[4]) dagegen Jörg Berkenmeyer. (73) „Ein ander geistlich Lied: Hilff Gott das mir gelinge" ohne Melodie. Verfasser dieses Passionsliedes, des zweiten, das die Sammlung enthält, ist Heinrich Müller von Zütphen, der 1524 in Heide (Holstein) den Märtyrertod erlitt. Das Lied ist bereits bei Slüter 1531 zu finden. (74) „Ein geistlich Lied wider die drei Ertzfeinde der Seelen. Im thon, Mag ich vnglück nicht etc. O Gott verleih mir deine genad" ohne Melodie. Verfasser ist Jos. Sanfdörfer (auch Sanffdorffer). Das Lied ist bereits 1526 gedruckt[5]). (75) „Ein geistlich Lied, vom preis Göttlichs worts, durch Exempel des Alten vnd Newen Testaments, gemehret vnd gebessert: Frewt euch, frewt euch jnn dieser zeit", ohne Melodie. Der Verfasser ist nach Wackernagel[6]) Erasmus Alberus. Das Lied erschien nach Fischer[7]) schon 1529 im Einzeldruck. (75) „Der geistlich Buchsbaum, Von dem streit des fleisches, wider den

---

1) Sie werden damit ausdrücklich als Anhang zu den vorhergehenden bezeichnet.

2) Wa. S. 129.

3) Zufällige Gedanken. Regensburg 1703.

4) Zeitschrift für historische Theologie I. Vgl. S. 323.

5) Vgl. Wa. III, Nr. 199.

6) Wa. Kl. S. 216.

7) Kirchenliederlexikon I, S. 196.

geist, gedicht, durch Witzstadt von Wertheim: Nu höret zu jr Christen leut"; ohne Melodie. Völlig abweichend von der übrigen Druckausstattung des Buches sind hier die Strophen in einzelnen Versen abgesetzt. Der Verfasser ist wenig bekannt. Er soll sich zu den Widertäufern gehalten haben. Die Vorlage, nach welcher das Lied umgedichtet ist, war ein weltlich Lied, in welchem der Streit zwischen einem (immer grünen) Buchsbaum und einem (die Blätter im Winter verlierenden) Felbinger (d. i. Bachweide) geschildert wird. Daraus erklärt sich die Überschrift in unserer Sammlung. (77) „Ein geistlich Lied, Im thon, Entlaubt ist vns der Waldte: Ich dank dir lieber HErre"; ohne Melodie. Verfasser ist Joh. Kolrose, der reformiert war. (78) „Ein geistlich Lied, vom wort Gottes vnd dem Glauben. Im thon wie man singet den Berckreyen von S. Joachims tal, Ich wil ein newes singen: Ach Gott von himelreiche"; ohne Melodie. Verfasser ist Andreas Gruber, wie aus den Anfangsbuchstaben der Strophen und den Endzeilen: „hat Enders Gruber dichtet, jnn dem geuencknis sein". (79) „Ein ander geistlich Lied, Im thon, Cedit hyems eminus: Weltlich ehr, vnd zeitlich gut." Verfasser ist Michael Weiß. Dasselbe ist dem Gesangbuch der Böhmischen Brüder 1531 [1]) entnommen. (80) „Ein geistlich Lied von den Sieben worten, die der HERR am Creutze sprach: Do Jhesus an dem Creutze stund"; ohne Melodie. Verfasser dieses dritten Passionsliedes der Sammlung ist der Humanist Joh. Böschenstain. Das Lied ist bereits 1515 gedruckt, vielleicht auch schon früher [2]). (81) „Der 24 [3]) Psalm, Ad te Domine: Von allen menschen abgewandt"; ohne Melodie. Verfasser dieses Bußliedes ist Andreas Knöpken. Es erschien zuerst in niederdeutscher Mundart als Anhang zu der Dichtung: De parabell vonn verlorn Szohn [4]). Ryga 1527. (82) Ein New schön geistlich lied,

1) Titel: Ein New Geseng / Buchlen / M. D. XXXI ... Am Ende: Gedruckt zum Jungen Buntzel inn / Behmen. Durch Georgen Wylmschwerer / Im̃ Jar M. CCCCCXXXj. Am / zwelftẽ tag des Mertzen vollendet. Vgl. Wa. S. 119. CCCIX.

2) Vgl. Fischer a. a. O. I, 8.

3) Nach Luthers Zählung der 25. 4) Vgl. Wa. S. 93. CCXL.

zu singen zum begrebnis der verstorben, durch D. Mar. Luth.: Nu last vns den Leib begraben"; ohne Melodie. Das Lied, das, wie bereits früher bemerkt wurde, nicht von Luther, sondern von Michael Weiß stammt, ist dem Gesangbuche der Böhmischen Brüder 1531 [1]) entnommen. In der vierten Strophe heißt es: „Sein Armut, Trübsal und Elend", wogegen andere lesen „Sein Arbeit" [2]) usw. Als Schlußstrophe ist hinzugefügt: „Das helff vns Christus vnser trost" usw. [3]). (83) „Ein new lid von der geburt Christi: Freud euch jr Christen, freud euch von hertzen sehr"; ohne Melodie. Verfasser ist unbekannt. (84) „Vom verloren Son, ein geistlich lied, Luce am 15. Im thon. Aue fuit prima salus"; ohne Melodie. Verfasser ist Michael Weiß. (85) „Noch ein geistlich Lied, jnn gleichem thon, Welchs man singen sol zu morgens: Der tag bricht an vnd zeiget sich": ohne Melodie. Der Verfasser ist ebenfalls Michael Weiß. (86) „Ein ander New Lied: O reicher Gott im throne"; ohne Melodie. Verfasser dieses Bußliedes ist unbekannt. (87) „Der Hymnus, Pange lingua; Mein zung erkling"; ohne Melodie. Nach Wa. Kl. S. 109 stammt das Lied aus dem Ende des 15. Jahrhunderts.

Den Abschluß der Lottherschen Sammlung bildet „Die Ordnung der Deutschen Mess", auf die wir hier nicht weiter einzugehen haben.

Zur Würdigung dieser VII. Liedergruppe in Luthers Gesangbuche seien noch folgende Bemerkungen gestattet:

1) Nur die drei ersten Lieder sind mit Noten versehen, die übrigen sind ohne Beigabe von Melodien abgedruckt. Wahrschein-

1) Vgl. den Titel S. 375 Anm. 1.

2) Arbeit = Mühsal.

3) Wa. S. 166 glaubt, diese Strophe sei von Luther dem Liede hinzugefügt und werde bereits in einem verlorengegangenen Gesangbuche, das 1538 bei Joseph Klug erschienen sei, gestanden haben. Aus diesem Zusatz werde es sich erklären, daß dem Reformator in mehreren Sammlungen, wie ja auch in der Lottherschen 1540, das ganze Lied zugeschrieben werde. Ob diese Vermutungen begründet sind, muß dahingestellt bleiben. Daß Wackernagel in der Angabe über eine Klugsche Ausgabe des Wittenberger Gesangbuches mit dem Jahre 1538 irrt, ward bereits bemerkt.

lich fand der Sammler solche nicht vor. Bei (74). (77). (78). (79). (84) und (85) gab er wenigstens den „Thon“ an, in dem diese zu singen seien.

2) Im Unterschiede von dem Grundsatze, den Luther in seiner „zweiten“ Vorrede ausgesprochen hatte, sind hier die Namen der Verfasser nicht genannt. Nur bei (82) steht Luther als Verfasser, aber diese Angabe ist falsch.

3) Ein leitender Gedanke für die Anordnung dieser Lieder ist nicht erkennbar; sie sind ganz willkürlich aneinandergereiht. Die Mehrzahl dieser Lieder stammt nicht aus den Kreisen, die zu Luther hielten; es gehören zu ihnen vielmehr die Böhmischen Brüder, Reformierte und sogar ein Wiedertäufer (76). Man darf danach wohl sagen, in diesem Teile der Sammlung ist der lutherisch-kanonische Charakter nicht gewahrt geblieben. Dadurch ist es zu verstehen, daß keins dieser Lieder, mit Ausnahme von (72) und (82) in neuere Gesangbücher Aufnahme gefunden hat. —

Ich habe die Mitteilung über das Lottherſche Gesangbuch vorangestellt, weil von dieser Sammlung nur die eine Ausgabe von 1540 nachzuweisen ist, während von der durch Valten Schumann in Leipzig gedruckten Sammlung drei schnell aufeinander gefolgte Ausgaben aus den Jahren 1539, 1540 und 1542 stammen. Von diesen hätte die zuerst genannte vor der Lotther schen beschrieben werden können, nicht nur weil sie die zeitlich früher erschienene ist, sondern auch weil sie von Lotther benutzt zu sein scheint, wenn nicht anzunehmen ist, daß für beide Sammlungen ein noch weiter zurückliegendes Gesangbuch als Vorlage gedient hat. Daß wir die drei Schumannschen Gesangbücher, die zusammen gehören, auch in zusammenhängender Reihenfolge untersuchen, wird man nicht beanstanden wollen.

Das erste derselben 1539 hat folgenden Titel:

XLVI. Geistliche | lieder, auffs | new gebessert vnd ge | mehrt, zu Witteberg. | D. Marti Luther. | Viel Geistliche | gesenge, võ anderen fro | men Christen gemacht. | Itẽ Die ordnung | der deutschen Mess. — Die erste, zweite, sechste und achte Zeile sind mit großen, stark in die Augen fallenden Lettern gedruckt, um

sofort die dreifache Gliederung des Inhaltes kenntlich zu machen. Der Titel steht in einem rot kolorierten Rahmen. Rechts und links verzierte Säulen; oben zwei Engel, deren Körper in einen gebogenen Schwanz auslaufen, und die einen Blumenkorb halten Die vier ersten und vier letzten Blätter sind ungezählt, die übrigen tragen die Bezeichnung Folium, Fol. oder Fo. und die Zahlen bis 112. Am Ende des Registers steht: Gedruckt zu Leyptzick | durch Valten Schu | mañ. | M. D. XXXIX. Auf der Rückseite des Titelblattes ein Holzschnitt: Jesus am Kreuze; auf der Vorderseite des letzten Blattes: Christus in Gethsemane betend. (Vgl. Wa. S. 170. MLXXXIV.) — Exemplar in der Fürstlichen Bibliothek zu Wernigerode.

Die Ausgabe hat die beiden ersten Vorreden Luthers, dann folgen die Lieder mit den Melodien und eingeschobenen Versikeln der ersten Gruppe in dem Umfange wie bei Lotther.

Bei dem Liede: „Gott der Vater wohn uns bei" hat der Drucker das dritte Notensystem als fünftes gesetzt, wodurch die Melodie gegenüber dem Texte in Verwirrung geraten ist. Bei dem Abendmahlspsalm 111 hat er die erste Reihe der Choralnoten auf den Kopf gestellt, wodurch wiederum Verwirrung angerichtet ist

Auch die Lieder der II. Gruppe stehen in der Reihenfolge, die uns bekannt ist. Bei dem Liede: „Ein feste Burg ist unser Gott" ist die Zahl des Psalmes falsch angegeben: 14 statt 46. Auch hier steht die erste Notenreihe auf dem Kopfe. — Nach dem Sanktus folgt hier wie bei Lotther: „Sie ist mir lieb" ohne Melodie. — Das Tedeum hat auch hier die Prosaform: „O Gott, wir loben dich".

Die III. Gruppe hat ebenfalls nur die beiden Lieder von Jonas und von Agricola. Nach dem letztern ist statt 117. Psalm 130. Psalm gedruckt.

Auch die Lieder der IV. Gruppe sind dieselben wie bei Lotther. Auf Bl. 39b steht der Kustos „Dies", obwohl der damit angedeutete Anfang des Liedes: „Dies est laeticiae" bereits auf derselben Seite steht. Ist darin nicht ein Anzeichen davon zu sehen, daß der Drucker eine Vorlage nachdruckte, wobei er es an der erforderlichen Sorgfalt fehlen ließ?

Die V. Gruppe unterscheidet sich inhaltlich nicht von der gleichen Gruppe bei Lotther. Auch die Einleitung der Überschrift ist hier dieselbe wie bei ihm. Bei dem Markgrafen Casimir-Lied hat der Drucker das Akrostichon desselben nicht durch den Druck hervorgehoben, also wohl aus seinem Vorhandensein kein Arg gehabt. Bei dem auch hier abgedruckten Liede Luthers: „Vater unser im Himmelreich" hat der Drucker wiederum die zweite Notenreihe verdreht.

In der VI. Gruppe stehen dieselben biblischen Abschnitte wie bei Lotther; auch hier kommen die Namenformen „Debora" und „Hanna" vor. Bei dem Lobgesang des Zacharias hat der Drucker abermals die erste Notenreihe verdreht. Auch hier folgten wie bei Lotther auf den Psalm: „Als Israel aus Ägypten zog" die drei Lieder als Anhang: „Vergebens ist all Müh und Kost", als dessen Verfasser nicht Spengler, sondern Luther angegeben ist, „Allein Gott in der Höh sei Ehr" und „O Lamm Gottes unschuldig", das letzte ohne Noten.

In dem zweiten, dem nichtkanonischen Teile, wie man ihn nennen kann, stehen zunächst dieselben Lieder, welche uns bei Lotther unter (70) bis (81) einschließlich nach unserer Zählung oben begegnet sind; doch lautet die Überschrift zu (77) hier kürzer so: „Ein Ander Geistlich Lied" ohne Beifügung des „Thons". Die weiter bei Lotther stehenden Lieder (83) bis (86) fehlen bei Schumann 1539. Der Hymnus Pange lingua (87) ist abgedruckt und zwar, abweichend von Lotther so, daß über die einzelnen Strophen der deutschen Übersetzung von der zweiten an die Worte gesetzt sind: Nobis natus. In suprema nocte. Verbum caro usw. Vor diesem Liede steht hier: „Ein alt Geistlich Liede, von der Geburt, vnsers HERrn vnd Heilands Jhesu Christi: Pver natus in Bethlehem". Die Strophen sind abwechselnd lateinisch und deutsch (Ein Kind geboren zu Bethlehem) gedruckt. Nach dem Liede (87) folgt noch: „Der (so) Sequentz, Bene-dicta Semper: Gelobet sey die heylige Dreyfaltigkeit. Auch hier sind die entsprechenden lateinischen Worte: Bene-dicta Semper. Pater Filius. Deus genitor usw. über die einzelnen Strophen gesetzt, Den Schluß bildet auch hier „Die ordnung der deutschen Meß".

Dies der Inhalt der Schumannschen Sammlung 1539. Daß im Druck mehrfach Versehen vorliegen, sei nur nebenher erwähnt. Auffallend ist namentlich, daß an vier Stellen die Notenreihen verkehrt behandelt sind. Man hat den Eindruck, daß der Setzer im Notenlesen nicht sicher gewesen. Daß der Text unter den Noten insofern mangelhaft gesetzt ist, als die zusammengehörenden Noten und Silben nicht unter einander stehen, hat nichts Auffallendes; es kommt auch sonst in den Gesangbüchern jener Zeit nicht selten vor, z. B. ist dies in dem bei Michael Blum zu Leipzig erschienenen Enchiridion XIX der Fall. Auf einige solcher Druckversehen kommen wir in einem anderen Zusammenhange zurück.

Wir wenden uns jetzt zu den beiden anderen nachweisbaren Schumannschen Ausgaben, über die wir beide gleich neben einander berichten können, da sie in der Hauptsache wenig von der Ausgabe 1539 abweichen und zudem im wesentlichen unter sich übereinstimmen. Ihre Titel sind die folgenden:

XLVII. (1540): „Geistliche | lieder, auffs new ge-|bessert vnd gemehrt, zu | Wittemberg. | D. Mart. Luth. | Item Viel geist-|liche geseng, welche von | fromme̅ Christe̅ gemacht. | Die ordnung der | Deudschen Mess. — Die Zeilen 1—4 und 6 bis 8 sind rot gedruckt. — Der Titel steht in einer Bordüre aus Blatt- und Blumenranken, oben am Anfang und Ende je ein Vogel mit nach unten gerichtetem Schnabel; unten zwei Knaben, der eine kriechend. Über seinem Rücken liegt das Spruchband: „Ich trag auff | meine̅ rücke̅". — Die Bogen sind mit A bis P bezeichnet; die ersten 3 Blätter sind nicht gezählt, dagegen beginnt die Zählung auf der zweiten Seite von Bl. Aiiij mit Fol. 1, auch die beiden folgenden Blätter sind mit Fol. 2 und 3 gezählt; erst mit dem 7. Blatte beginnt die Zählung, wie sonst gebräuchlich auf der vorderen Seite der Blätter. So kommt es, daß das erste Blatt von Bogen B die Signatur Fol. 5 trägt. Sie setzt sich fort bis Fol. 63; statt 64 ist 46 gedruckt, statt 68 steht 86; die folgenden Blätter zählen bis 112; nicht numeriert sind die Registerblätter. — Unter dem nur in Gruppen, nicht zugleich innerhalb der Gruppen nach dem Alphabet geordneten Register steht: „Gedruckt zu Leipzick, durch | Valten Schu-

man | des Jars | 1540. — Die Ausgabe hat keine Holzschnitte. Vgl. Wa. I. S. 409. LIX — Exemplar in der Stadtbibliothek zu Hannover.

XLVIII. (1542): Geistliche lie|der, auffs new ge-|bessert vnd gemehrt | zu Wittemberg. | D. Mart. Luth. | Item viel Geistliche geseng | welche von frommen Chri-|sten gemacht sind. | Die Ordenung der Deudschen Mess. (Die fünfte und die beiden letzten Zeilen des Titels sind schwarz gedruckt; die übrigen rot.) — Auf der Rückseite des Titelblattes ein Holzschnitt: Christus am Kreuze. Die ersten 5 Blätter sind nicht gezählt; die Zählung beginnt auf der 6. Seite mit Fol. 1, die 8. hat Fol. 2, die 10. Fol. 3, die 9. Fol. 4. Von da an werden die ungeraden Seiten gezählt mit Fol. 5 bis 112; statt Fol. 33 ist gedruckt Fol. 35. Die Blätter mit dem Register, welches die Lieder nur in Gruppen nach dem Alphabete ordnet (vgl. XLVII), sind nicht numeriert. Am Ende des Registers: Gedruckt zu Leipzig, durch | Valten Schuman, | des Jars. | M. D. xlij. — Hinter dem Impressum folgt noch das letzte Blatt des Bogens P. Auf seiner Vorderseite steht „Ein Geistlich Lied, von | der Geburt vnsers Herrn vnd | Heilands Jesu Christi: Puer natus in Bethlehem mit der strophenweis abwechselnden deutschen Übersetzung: „Ein Kind geboren zu Bethlehem". (Vgl. Wa. S. 176. CDXXXIX). — Exemplar auf der Universitätsbibliothek zu Königsberg i. Pr.

Als beachtenswert erscheint zunächst die Drucklegung der Texte. Die Verteilung derselben ist von Fol. 5ᵃ an in allen drei Schumannschen Ausgaben hinsichtlich der Seiten und der Zeilen fast durchgängig dieselbe, so daß man versucht sein könnte, an einen Druck „in stehenden Schriften" zu denken [1]), wenn es einen solchen damals schon gegeben hätte. Daß es sich aber bei der zweiten und dritten Ausgabe um je einen neuen Drucksatz handelt, ergibt sich schon daraus, daß mehrfach Fehler der Ausgabe 1539 in ihnen verbessert sind [2]). Diese nennt z. B. den

1) In der Überschrift zur zweiten Gruppe ist z. B. Fol. 37 d das Wort „andere" in der Mitte in den beiden ersten Ausgaben aus einer aus d und e zusammengezogenen Letter gedruckt.

2) So z. B. ist das ö in „erhöhet", welches in der Tenorstimme bei

Vornamen von Hegnwalt „Eberhardus", die andern lesen richtig „Erhardus". Die in 1539 an vier Stellen verkehrt gesetzten Notenzeichen sind an drei Stellen schon 1540 verbessert; nur das Lied „Gott der Vater wohn uns bei" hat dort die verkehrte Stellung beibehalten. Im übrigen herrscht zwischen den drei Ausgaben in dem ersten (kanonischen) Teile die wesentlichste Übereinstimmung; doch bringt schon 1540 das Tedeum in der gereimten Form, die ihr von Luther gegeben ist. Hinsichtlich des Inhaltes dieses ersten Teiles entsprechen 1540 und 1542 durchaus der Ausgabe 1539, so daß ein weiteres Eingehen auf ihn hier nicht erforderlich ist.

Auch in dem zweiten, nichtkanonischen Teile ist der Inhalt von 1540 und 1542 bis zu dem Liede (81) derselbe wie in 1539. Dann aber tritt eine Verschiedenheit ein. Der Gewohnheit der Drucker jener Zeit entsprechend hat auch Schumann eine Vermehrung seiner Liedersammlung vorgenommen. Auf das Lied (81) folgen in 1542 weiter:

(81a) „Der 10. [1]) Psalm, Vt quid Domine recessisti, zu singen widder den Antichrist vnd sein reich, Michael Stiffel [2]), im thon, Pange lingua: Dein armer hauff Herr thut klagen". (82) Nun laßt uns den Leib begraben mit der Überschrift: „Ein New schön Geistlich Lied | zu singen vber die verstorben. D. Mart. Luth." Die Überschrift ist also gegen 1540 etwas verändert. Daß nicht Luther, sondern Michael Weiß Verfasser des Liedes ist, ward schon gesagt, auch über die Fassung, in der

dem Liede der Hanna der Ausgabe 1539 auf dem Kopfe steht, in 1540 richtig gesetzt. Der in 1539 auf das Lied Dies est laetitiae weisende Kustos „Dies", welcher dort verkehrt steht (vgl. S. 378), ist bereits 1540 fortgelassen usw.

1) Nach Luthers Zählung gehört der entsprechende biblische Abschnitt noch zum 9. Psalm.

2) Während sonst im zweiten Teile dieser Schumannschen Sammlungen die Namen der Liederdichter nicht genannt sind, wahrscheinlich weil ihre Träger nicht zu den Gnesiolutheranern gehörten, ist in diesem Falle davon eine Ausnahme gemacht, wohl weil Mich. Stiefel zu Luthers engerem Vertrautenkreise gehörte. Übrigens findet sich sein Lied nicht in den Sammlungen, bei welchen Luther direkt mitgewirkt hat, dagegen ist es in Walthers Gesangbüchlein 1524 und in mehrere Enchiridien aufgenommen.

es hier auftritt, berichtet (vgl. S. 376). Die Ausgabe 1542 bringt auch die Melodie zu dem Liede, die 1539 und 1540 noch fehlt. Um den dadurch verbrauchten Raum einzuholen, ist der Text des Liedes mit kleinen Lettern gedruckt.

Die Lieder (83). (84). (85) und (86) sind auch hier fortgelassen. Dagegen findet sich (87) vor. Bei ihm ist der Text ebenso wie in den früheren Ausgaben mit den lateinischen Überschriften für die einzelnen Strophen gedruckt, also: Nobis natus. In suprema nocte usw.

(82ᵃ) Neu aufgenommen ist „Der Hymnus, Vexilla Regis prodeunt [1]), verdeutscht: Des königs panir gehē herfür"; ohne Melodie. (82ᵇ): „Der Hymnus Vita sanctorum, Auff das Osterfest: Der heiligen leben, Thut stolz nach Gott streben"; ohne Melodie. Nach Fischer [2]) ist Verfasser auch dieses Liedes Thomas Müntzer. Seinen Namen zu verschweigen, hatte Schumann allen Grund. (Vgl. unten Anm. 1.)

Bemerkt werden muß noch, daß die 1542 von ihm aufgenommenen Lieder (81ᵃ). (82ᵃ) und (82ᵇ) bereits in XIX, also in dem Enchiridion stehen, das Michael Blum 1530 oder 1531 in Leipzig herausgegeben hat. Man gewinnt den Eindruck, daß diese Lieder sich in dem gottesdienstlichen Leben der Evangelischen einzubürgern begonnen hatten, und daß sie darum auch von Schumann der neuen Ausgabe seiner Liedersammlung 1542 hinzugefügt wurden, um den kultischen Wünschen und Bedürfnissen seiner Mitbürger zu entsprechen.

Damit sind wir zum Abschluß unserer Untersuchung über die zu Luthers Lebzeiten erschienenen evangelischen Gesangbücher gelangt. Die vielen erst nach seinem Tode veröffentlichten Sammlungen geistlicher Lieder kommen für sie nicht weiter in Betracht. Das Ergebnis unserer Forschung zerstört die Meinung, der man nicht selten begegnet, als habe Luther einen unmittelbaren Ein-

1) Das Lied erscheint auch mit dem Anfange: Des Königs Banner gehn hervor. Verfaßt ist es von Thomas Müntzer. Daß Schumann diesen Namen nicht genannt, ist zu verstehen.

2) Liederlexikon I, 106.

fluß auf die Gestaltung der zahlreichen Liedersammlungen ausgeübt, die bis 1546 nachweisbar gedruckt sind. In Wirklichkeit verdanken die meisten unter ihnen ihr Erscheinen nichts weniger als einer direkten Veranlassung des Reformators oder gar einer von ihm bestimmten oder auch nur beeinflußten Einwirkung auf ihre Gestaltung nach Inhalt und Form. Nach beiden Seiten hin ist die Mehrzahl unter ihnen vielmehr aus dem Geiste buchhändlerischer Unternehmungen entsprungen, und in der Herstellung immer neuer Sammlungen hat ein Drucker den andern unter stärkster Benutzung der vorgefundenen Ausgaben seiner Konkurrenten zu überbieten versucht. Mag sein, daß die Drucker sich bei der Herstellung ihrer Ausgaben hie und da, wie z. B. Maler in Erfurt bei der Herausgabe seines Enchiridions, des Rates eines sachverständigen Theologen bedienten, in der Hauptsache verfuhren sie nach eigenem Ermessen, indem sie Veränderungen und Umstellungen mit den vorgefundenen Liedern vornahmen, oder, um die Käufer anzulocken, die Titel ihrer eigenen früheren Ausgaben den Wünschen des Publikums entsprechend veränderten, sowie, was zur wahren Manie wurde, die Sammlungen durch Hinzufügung immer neuer Lieder oder anderer Zugaben umfangreicher und vielseitiger zu gestalten bestrebt waren. Dies buchhändlerische Verfahren tritt uns deutlich in der Gruppe von Liedersammlungen entgegen, die als Enchiridien bezeichnet sind, und von denen wir im ersten Teile dieser Untersuchungen gehandelt haben. Daß sie nicht auf die Initiative Luthers zurückzuführen sind, muß als gesichert hingestellt werden. Wenn all diese Sammlungen mit Vorliebe Lieder von Luther bringen, so darf das unser Urteil nicht wankend machen. Die Zeitgenossen Luthers verlangten nach ihnen, um sie zu ihrer Erbauung im häuslichen wie im öffentlichen Gottesdienste verwenden zu können. Es war also wiederum buchhändlerische Überlegung und Berechnung, wenn die Lieder des Wittenberger Reformators in erster Linie in jenen Gesangbüchern berücksichtigt sind. So also erklärt sich das Vorhandensein zahlreicher evangelischer Liedersammlungen aus der ersten Zeit der evangelischen Bewegung des 16. Jahrhunderts.

Es würde nun aber unverständlich sein, wenn Luther dieser ganzen literarischen Strömung gleichsam mit verschränkten Armen ungehinderten Lauf gelassen hätte. Aus seiner sogen. „zweiten" Vorrede geht deutlich hervor, daß er die Gefahr wohl erkannt hat, die mit diesem buchhändlerischen Betriebe verbunden war. Er bemerkt dort, daß auf diese Weise manch Treffliches veröffentlicht, daß damit aber auch zugleich „wenig Gutes" erschienen sei und Gefahr bestehe, daß dieses das Gute überwuchern und im Gebrauche bleiben werde. Er beklagt es, daß diese Ware in der Meinung gekauft werde, als stamme sie aus dem Wittenberger evangelischen Kreise, und beschwert sich, daß mit den Texten seiner eigenen Lieder willkürliche Änderungen vorgenommen würden. Um derartige Mißbräuche künftig vermieden zu sehen, entschließt er sich, die Namen der einzelnen Dichter den Liedern hinzuzufügen und so ihr Herkommen aus dem ihm befreundeten Kreise zu verdeutlichen; zugleich bittet er die dargebotenen Texte unverändert zu lassen.

Als Luther diese „zweite" Vorrede schrieb, lag schon eine Liedersammlung vor, die er selbst zusammengestellt hatte. Denn er sagt in jener ausdrücklich, er habe „dies Büchlein widerumb auffs new vbersehen" und bei veränderten Texten solle man „wissen, es sei nicht vnser zu Wittemberg ausgegangen Büchlein". Ihm lag also daran, den Evangelischen und zwar zunächst wohl der Gemeinde zu Wittenberg ein Gesangbuch zu schaffen, welches unter seiner Autorität erschien und gleichsam einen kanonischen Charakter haben sollte. Dies eben war die Sammlung, die er in der „zweiten" Vorrede als „unser zu Wittemberg ausgegangenes Büchlein" bezeichnete. Daß dieses „Büchlein" schon früher erschienen sein muß, als die 1529 von Joseph Klug in Wittenberg gedruckte Ausgabe (oben XXXVIII), haben wir S. 345 zu erweisen gesucht, mußten dort aber zugleich bemerken, daß die ersten Anfänge der entsprechenden hymnologischen Sammelarbeit Luthers im Dunkeln liegen. Allerdings läßt sich nachweisen, daß Luther bei der Herausgabe des Waltherschen Chorgesangbuches im Jahre 1524 nicht unbeteiligt gewesen ist. Das ergibt sich schon daraus, daß er zu ihm eine

Vorrede, die sogen. „erste“ geschrieben hat. Aber bei jenem Buche handelt es sich eben nur um die Veröffentlichung eines musikalischen Hilfsmittels für die Hand der Chorschüler bei ihrer Mitwirkung im Gemeindegottesdienste. Dies Chorgesangbuch, welches die Noten für den Chorgesang in fünf verschiedenen Stimmheften brachte, bot die bezüglichen Lieder in einer durchaus planlosen Reihenfolge, für welche nur der Komponist Walther, nicht aber Luther verantwortlich gemacht werden kann. Es ist von vornherein zu erwarten, daß Luther bei der Zusammenstellung von Liedern planmäßiger verfahren würde, wenn er sich entschloß, eine solche zu veranstalten. Diese Erwartung erfüllt sich in vollem Maße bei dem „Wittenberger Gesangbüchlein“. Zwar liegen deutliche Spuren vor, daß es nicht gleich von Anfang an dieselbe Gestalt gehabt hat, die wir in späteren Ausgaben feststellen können, vielmehr hat dasselbe unter Luthers Einfluß noch einige Wandlungen durchgemacht. So viel aber steht fest, daß Luther bei der Ausarbeitung schon der ersten Ausgabe einen ganz bestimmten Plan der Anordnung verfolgt hat, der dann in den späteren Ausgaben immer deutlicher hervortritt. Der Plan ist dieser: Zuerst werden Luthers Lieder dargeboten, dann Lieder von Dichtern aus dem Wittenberger Kreise: Jonas, Hegenwalt, Spengler u. a., daran reihen sich mittelalterliche Lieder, und den Abschluß bilden poetische Abschnitte aus dem alten und neuen Testamente, jene ohne Berücksichtigung der Psalmen, von denen eine größere Anzahl zu Liedern umgestaltet ist, die vor jenen biblischen Abschnitten stehen. Das Planmäßige der Anordnung zeigt sich weiter darin, daß Luthers Lieder in einer Reihenfolge auftreten, die zunächst dem Verlaufe der ersten Hälfte des Kirchenjahres, dann der Reihenfolge der fünf Hauptstücke des Lutherschen Katechismus, dessen Inhalt in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres erwogen werden soll, entspricht. Aus dieser Anordnung ergibt sich, daß das Gesangbuch für den Gebrauch im Gemeindegottesdienste bestimmt ist. Zunächst für den Hauptgottesdienst, wie wir uns heute ausdrücken. Aus diesem Grunde sind auch zu den Liedern für die einzelnen kirchlichen Feste Versikel und Kollekten hinzugefügt, welche eben in den

Hauptgottesdiensten Verwendung finden sollen. Dann aber auch für die Nebengottesdienste. Darum sind die Abschnitte aufgenommen, mit denen man die Katechismuslehre abzuschließen pflegte, ferner Kantika wie das Tedeum, die Litanei, das Magnifikat, das Benediktus und das Nunc dimittis, sowie endlich die alttestamentlichen Abschnitte, die in den Matutin- und Vespergottesdiensten Verwendung finden sollen. Um zugleich alles, was die Gemeinde in ihren Gottesdiensten mitzuwirken hat, einheitlich zu gestalten, damit in ihnen alles εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν zugehen könne, sind von Luther nicht nur die Texte, sondern auch die Noten der Melodien zu ihnen aufgenommen. Gleich beim Erscheinen der ersten Form dieses Gesangbuches gelang ihm der glückliche Wurf. Das schloß nicht aus, daß er bei späteren Ausgaben noch hie und da Ergänzungen und Erweiterungen mit dieser ersten Form vornahm. Nur darf man nicht denken, daß alles, was jene gegenüber diesen mehr enthalten, von Luther selbst herstammt. Auch hierbei ist die Geschäftshand der Drucker und Herausgeber unbefugterweise nur allzu oft tätig gewesen. Das gilt auch in noch erhöhterem Maße von den zahlreichen Ausgaben evangelischer Liedersammlungen, welche neben der Wiedergabe des Wittenberger Gesangbüchleins noch andere, teils lokale, teils literarische Zwecke verfolgt haben. Wir dürfen uns durch derartige Veröffentlichungen nicht irre leiten lassen, als stammten sie von Luther her. Dagegen läßt sich die Linie der von ihm selbst mehr oder weniger direkt herstammenden Sammlungen „Geistlicher Lieder“, wie er sie bezeichnet hat, mit erfreulicher Deutlichkeit erkennen und markieren, wie ich glaube nachgewiesen zu haben.

2.

Georg Krönert
Pfarrer in Hartenstein im Erzgebirge

Kritische Untersuchungen über die Bileamsprüche

Zu den eigenartigsten Erzeugnissen der althebräischen Poesie gehören die vier Bileamsprüche Num. 23 u. 24. Auffällig ist nicht nur ihre Ähnlichkeit mit den arabischen Higâs, jenen Zauber- und Fluchrufen, mit denen der Dichter den Krieger begleitet, um mit seinem Worte den Waffen Wirksamkeit zu verleihen [1]), sondern vor allem ihre geschichtliche Umrahmung, die Gesänge eines hebräischen Dichters etwa aus der Zeit Sauls [2]) oder Davids [3]) von einem alten heidnischen Seher vorgetragen sein läßt. Sieht man von dieser literarischen Einkleidung ab, so stehen die Lieder in einem merkwürdigen Halbdunkel, das allerdings wohl geeignet sein konnte, die graue Vorzeit mit ihren teilweise märchenhaften Ereignissen als Entstehungsepoche wahrscheinlich zu machen. In der Tat dürfte ja schon der literarische Charakter unserer Sprüche

1) Art. „Bileamsprüche“ in RGG, von Bertholet.

2) Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Profetie Israels (Schriften des A. T.s d. Gegenwart erklärt, II. T.), 1910, S. 52 ff.

3) Baentsch, Kommentar zu Numeri, GHK, Bd. 2, 1903.

ein hohes Alter verraten und eine Abfassung in nachexilischer Zeit [1]) völlig ausschließen. Stammen sie aber, wie oben bereits gesagt, aus der älteren Königszeit, so sind sie ein wertvolles Zeugnis für die damalige Blüte der Kultur, wie im besonderen für die Leistungsfähigkeit der beginnenden Kunstdichtung in dieser Periode, nicht zuletzt auch für die Schicksale beliebter Sänge. Mithin ist ihre kritische Untersuchung stets anziehend gewesen. Hauptsächlich aber wird eine neue Analyse ihrer formalen Beschaffenheit nicht undankbar sein. Im folgenden soll daher ein schlichter Versuch über ihre literarische Gestalt unternommen werden.

Es ist allgemein anerkannt, daß wir in Num. 23 eine elohistische, in Num. 24 dagegen eine jahwistische Rezension vor uns haben. Mit dieser Voraussetzung treten wir in die Einzelbehandlung ein.

I. Der erste Bileamspruch: Num. 23, 7—10.

Daß die Einleitung zum eigentlichen Spruch auf die Redaktion zurückzuführen ist, erhellt aus der Gleichheit dieser in allen vier Liedern: וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר. Dagegen fehlt in Kap. 23 die Bezeichnung der Sprüche als נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר, wie sie sich außerdem in Kap. 24 findet. Schon das läßt nicht nur verschiedene Bearbeitungen, sondern, da in Kap. 24 die Überschrift 'נְאֻם organisch mit dem Spruche verbunden ist, wie später zu zeigen sein wird, zweierlei Ursprung der Lieder vermuten. Gewiß ist die Auffassung des Gedichtes als 'נְאֻם treffender als die des Redaktors, denn nur auf Umwegen gelangt man zu einer Bedeutung von מָשָׁל, die dem Inhalte unserer Orakel adäquat ist [2]). Die Annahme Haupts [3]) aber, daß מָשָׁל lediglich einen aus zwei Stichen bestehenden Vers bezeichnet, ist jedenfalls nicht gesichert.

In Vers 7b redet nun Bileam selbst. Kurz, aber treffend erklärt er, warum er vor Israel auftritt. Die Erwähnung der

---

1) v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope, 1900.

2) Baentsch, GHK, z. St.

3) Müller and Kautzsch, The Book of Proverbs. In Hebrew printed in colors, 1901, S. 32 f.

Bestellung des Sängers durch Balaq bildet eine gute Überleitung zum wesentlichen Inhalt des Spruches, der in sich eine ausgezeichnete Straffheit aufweist. Ihm im einzelnen nähet zu treten ist jetzt unsere Aufgabe, die am besten durch ein schrittweises Vorgehen von Vers zu Vers gelöst werden kann.

7b ist ein guter Vers mit künstlerischer Wortstellung:

min-Aram *Balaq*
×
melek Moab *meharerej Qedem.*

Unser Spruch hat nur hier den Chiasmus, während in den folgenden Zeilen reiner Parallelismus vorliegt.

Das Zusammentreffen zweier Hebungen in *mehareréj Qédem* soll wohl eine gewisse Wuchtigkeit malen, ist aber trotzdem eine leise Kakophonie.

7c. Nach LXX (*ἐπικατάρασαί μοι*) wäre in 7cβ zu lesen: זַעֲמָה־לִּי, was aber rhythmisch weniger gut ist, da dann vielleicht vier Hebungen vorkämen, nämlich:

ulekáh zoamá-lí Jisraél.

Man müßte denn eine Art Elision annehmen: *lijisraél.* — Übrigens ist die Ergänzung eine begreifliche Wiederholung.

8. Die Verba von 7c werden nicht gleichmäßig wiederholt.

7c α: ארה, β: זעם,
8 α: קבב, β: זעם.

dafür liest LXX:

7c α: *ἀραν*, β: *ἐπικαταραν*,
8 α: *ἀραν*, β: *καταραν*.

Indessen hat LXX 8α im Relativsatz *καταραν*, empfindet also in der Bedeutung der drei hebräischen Verben sicher keinen Unterschied.

Bemerkenswert ist ferner das Nebeneinander von אֵל und יְהוָה. Die dichterische Freiheit erlaubte unbedingt, beide Worte promiscue zu gebrauchen [1]). Und zwar liest LXX:

α: *κύριος*, β: *ὁ θεός*,
dagegen Masora: α: אֵל, β: יְהוָה.

1) Galls Schluß auf nachexilische Abfassung ist irrig, da אֵל schon lange vor dem Exil nachweisbar ist (alte Gottesnamen!).

Durch die Umstellung im Sinne der LXX gewinnt der Vers formal nicht wenig:

7 b β: *ulekah zoama Jisrael,*
8 α: | | | \ *Jahweh* β: *zaam El.*

In **9 a** belauschen wir den Seher in seiner eigentlichen Tätigkeit, zu der ihn Belaq rief. Um das Volk zu verfluchen, muß er es sehen; jetzt blickt er zu ihm hin. Freilich wußte er — das ist auffallend —, schon ehe er der Menge ansichtig wurde, er könne nicht fluchen, weil Jahweh sie nicht verwünscht habe (Vers 8); dies letztere kann er jedoch nur aus der großen Zahl Israels ersehen; wiederum wird das Ergebnis, der Inhalt dieses staunenden Anblickes nicht früher als 10 a erwähnt. Neben diesen sachlichen Momenten ist es allerdings nicht bedeutungslos, wenn der Plural צֻרִים (9 a α) nur in jüngeren Schichten üblich ist. Lassen wir aber vorerst 9 a, dessen poetische Güte an sich nichts zu wünschen übrig läßt, unbeanstandet, dann ist die besondere Stellung, die Israel nach 9 b einnimmt, ein Problem: es wohnt nicht nur in geschlossenem Gebiet, sondern rechnet sich auch nicht unter die „Heiden". Baentsch meint nun zwar mit Recht, dieses Ideal habe schon den alten Propheten vor Augen geschwebt, ohne „die Möglichkeit, daß hier eine spätere Hand nachgeholfen hat, ‚ganz' in Abrede zu stellen". Das Entscheidende aber scheint mir Baentsch nicht getroffen zu haben. Es handelt sich doch dem Zusammenhange nach darum, daß Bileam Israel sieht, d. h. natürlich im Sinne dessen, der die Sprüche in diese historische Situation stellte: Bileam sieht mit seinen Augen das lagernde Volk. Was er aber da sieht, kann unmöglich das sein, was in 9 b beschrieben wird, besonders nicht, was 9 b β gleichsam als innere geistige Errungenschaft des Gottesvolkes angibt. Vielmehr ist der natürlichste Anschluß an 9 a sachlich gesehen ohne Zweifel 10 a.

Außerdem aber erweckt 9 b metrische Bedenken. 9 b α ist gut, anders 9 b β: *ubagojim ló jitchaschab,* wenn man nicht *jitchaschab* liest und *lo* unbetont läßt, was aber keineswegs günstig wirkt.

Alles in allem betrachtet empfiehlt sich also die Streichung

von 9b als eines sekundären Bestandes. Da sich hingegen 9a dem Sinne nach glücklich an 8 anfügt und die Seltenheit von צֻרִים kein zwingender Beweis für die Unechtheit sein kann, ist es möglich, diesen Vers als ursprünglich gelten zu lassen. Denn die früher besprochene zeitliche Verschiebung gegenüber 8 und 10 läßt sich schließlich leicht begreifen, wenn man כִּי streng kausal auffaßt. Der Seher kann nicht fluchen, weil er das Volk in seiner Größe anschaut. Gerade diese logische Verknüpfung zeigt aber, daß ein Kunstdichter am Werke ist, der die einzelnen Höhepunkte nicht in natürlich-chronologischer Abfolge (9a — 10a — 8), sondern in harmonischer Stilisierung besingt.

10a bietet einen passenden Anschluß an 9a, und zwar einen besseren als an 8, sofern man nicht eine unmittelbare Verschlingung von מָה und מִי finden will, die indes auch bei der Integrität von 9a nicht verloren geht, sondern nur gekreuzt wird: מָה | כִּי | מִי. Diese Verquickung ist sogar kunstvoller als die erstgedachte.

10a ist ein sehr feiner Vers, sobald man nach LXX (*τίς ἐξαριθμήσεται*) מִי סָפַר annimmt. (Neben רִבְבֹת für רֹבַע = *δήμους*!)

10bα dagegen ist metrisch mißraten:

tamót naphschí mót jescharím;

hier sind vier Hebungen die natürliche Betonung. Ferner scheinen אַחֲרִיתִי und auch יְשָׁרִים (cf. יְשֻׁרוּן!) unbedingt spätere Herkunft zu verraten, ganz abgesehen von der „psalmenartigen Stimmung“ des Verses.

Überblicken wir die bisherigen Ausführungen, so ergibt sich folgendes.

Metrisch völlig einwandfrei sind: 7c, 9a, 10a; mit kleinen Unebenheiten behaftet sind: 7b und 8. Die übrigen Verse sind als ganze anfechtbar. Gute Teilstücke sind 9aα und 10bβ.

Scheidet man nun die zu beanstandenden Verse aus, so erhält man ein Gedicht von seltener Schönheit

Ich gebe die poetisch fundamentalen Elemente in Transkription wieder:

min Aram	—	Balaq	melek Moab	—	Qedem
lekah	—	Jaaqob	ulekah	—	Israel
mah	—	Jahweh	umah	—	El
k	—	... enu	umi....	—	....enu
mi manah	—	Jaaqob	umi....	—	Israel

Dieses Schema zeigt einen wundervollen Konnex wirksamster Verbindungen:

α: { mi(n) — mah — mi
| |
lekah ki }

β: melek | ulekah + umah | umi(geb...) + umi.....

Die Binnen- und Endreime berühren nicht minder angenehm.

Einem Dichter, der solches schuf, darf man aber 9b und 10b füglich nicht zutrauen. Glaubte man auch 9a streichen zu müssen, so wäre ja 9b innerlich denkbar, indes läßt sein Inhalt eine spätere Abfassung äußerst wahrscheinlich werden. Die vorige Betrachtung des formalen Aufbaues aber dürfte die Ursprünglichkeit von 9a ziemlich sicherstellen. Die Echtheit von 9a macht jedoch ihrerseits jede Rettung 9b unmöglich.

Andere textkritische Erörterungen spielen für unsere Untersuchungen keine Rolle.

II. Der zweite Bileamspruch: Num. 23, 18—24.

Über den Eingang vgl. die diesbezüglichen Darlegungen zum ersten Spruch.

18b. Das betonte קוּם in erster Silbe ist ein starker Auftakt; der Aufruf konnte kaum besser dargestellt werden.

Schwierigkeit macht עָדַי, daß nach LXX etwa לְעֵדַי zu ändern wäre, aber einen eigentümlichen Sinn gäbe, weshalb man אֵלַי vorgeschlagen hat, ohne damit den metrischen Fehler zu beseitigen.

18bβ: *haazína adaí (elaí) benó Zippór*

kommen bei ungezwungener Akzentuierung vier Ikten zu. Da

aber הָאֱזִין oft absolut gebraucht wird, glaube ich עֲדֵי streichen zu müssen. Vielleicht ist es eine sonderbare Angleichung an 19 a β,

וּבֶן־אָדָם;

×

umgestellt ähnelt dies dem בְּנִי עֲדֵי.

19 a. Während α trotz einiger Unklarheit im Akzent ein angenehmes Legato ist, hat β eine Härte, sobald man nach der Masora betont:

uben-adám wejitnechám.

Sehr fein wird der Vers nach Sievers' Vorschlag:

weló ben-adám wejitnechám (cf. LXX: *οὐδέ*)

Dann wäre 19 b α analog zu lesen:

hahu amár weló jaaséh.

Leider ist Sievers' Korrektur nicht mehr als eine Vermutung mit sehr viel Wahrscheinlichkeit. Zum Glück ließe sich aber gerade hier der masoretische Text ästhetisch verstehen: Aus dem ruhigen Fluten gebundener Kraft (19 a α) ist eine Tat geworden, deren Schilderung in scharfem Mezzostaccato eine fast bedrohliche Wendung nimmt (19 a β bis b β). Den vorliegenden Text von 19 a wird man sich etwa so vorgetragen denken müssen:

lō ïsch Él wūkāzëb *ŭbĕn-ădā̈m wĕjítnĕ̈chām*

Gegen Vers **19** macht Greßmann geltend, daß die Auffassung vom „nichts bereuenden Jahweh" eine hohe und darum junge sei. Neben den Widerlegungen, die sich besonders auf Hos. 11, 9 und 1 Sam. 15, 29 stützen, möchte ich bemerken, daß m. E. gerade in 19 der Schwerpunkt des ganzen Gedichtes liegt: der Ausspruch des Gottgesandten ist unwiderruflich. Diese These erhält in Vers 20 ihre aktuell-sachliche Füllung. Anderseits wäre ohne Vers 19 der Vers 20 matt und flau, und besonders das וְלֹא אֲשִׁיבֶנָּה am Schlusse von 20 unmotiviert und fast gegenstandslos. Ganz anders, wenn 19 den persönlichen Entschluß des Sehers (eben diese letzten Worte von 20) begründet!

Vers **20** ist bereits verwendet worden. Er ist gut, gleichgiltig, welche Lesart man wählt. Dem Sinne nach verdient wohl LXX den Vorzug.

21 a α ist schlecht:

lo hibít áwen bejaʿaqób;

zwei Hebungen stehen ungünstig nebeneinander. An sich bedeutet zwar das Zusammenfallen zweier Betonungen gewiß nicht immer eine schlimme Störung: so in I: 23, 7 b β. Aber im vorliegenden Falle ist die Wirkung unschön.

In 21 b β beobachten wir dieselbe Erscheinung:

uteruát mélek bó.

Erträglicher wäre nach der Peschitto

uteruát malkó bó,

aber die Korrektur ruht auf sehr schwankem Grunde.

Nicht unerwähnt darf bleiben, daß hier die Auffassung Jahwehs als Königs äußerst verdächtig sein muß [1]; Baentsch zitiert allerdings Jes. 6, 5; Jer. 8, 19; Ex. 15, 8, aber diese späten Stellen fallen nicht ins Gewicht. Allein wir wollen uns nicht eher endgiltig entscheiden, als bis sich im weiteren neue Gesichtspunkte ergeben, die einer Lösung der Frage näher führen.

22. Kuenen u. A. betrachten Vers 22 als Einschub nach Kap. 24, 8. Tatsächlich ist der Vers in 24, 7 ff. besser am Platze. An diesem Orte aber bedeutet er einen logischen Knick. Für die Echtheit könnte — 21 b als echt vorausgesetzt — vielleicht der Schluß sprechen בּוֹ-לוֹ (21 b β), besonders da **23 a** und b ganz analog beide Male mit אֵל (....) schließt. Greßmann sucht nun das Alter der Stelle dadurch zu beweisen, daß er Jahweh als „Stier Israels" auffaßt. Doch diese Beziehung des לוֹ ist sicher irrig. Zudem wäre dieser Vergleich auch in jüngerer Zeit möglich. — Der Versbau ist fehlerfrei.

In **23 a** β ist *weló qésem* oder *bejísraél* störend; weniger auffällig ist das Zusammentreffen der Arsen in 23 b β *paʿál él* (oder *poʿél él*; Künstelei?!). Hier liegt der Ton infolge des doppelten **a** trotz der dazwischen stehenden Gutturalis in einer gewissen Schwebe: *pàʿál.*

Bedeutsamer ist, daß der Vers 23 den Zusammenhang unterbricht, denn erstens kann כִּי kaum Vers 22 sachlich erklären

1) Diese Deutung ist durch den Parallelismus gegeben.

wollen; eher wäre die Begründung von 21 b denkbar. Zweitens aber schließt an 22 unverkennbar 24 an und führt den begonnenen Vergleich weiter. Der Vers 23 kann also hier ursprünglich nicht gestanden haben. Der Sinn von 23 ist klar, der Fortschritt von a zu b auffallend reif.

Daß **23 b** ein Sechser nach der Form 2 + 2 + 2 sein müßte [1]), kann ich nicht einsehen. Ich lese

kaét jeamér lejaaqób || *ulejisraél mah paál él*

24 a setzt also, wie gesagt, 22 fort, hat aber metrische Schwächen:

β: *wekaarí jítnasáh,*

abgesehen von der Nachbarschaft zweier Hebungen kann das doppelte i und die Betonung des Hitpaels auf der ersten Silbe das dichterische Gefühl nicht befriedigen.

Noch schlechter ist **24 b**:

lo jischkáb ad jókal téreph;

oder: „ „ „ *jokál* „ ; .

die zweite Lesung ist technisch richtiger, aber der ganze Stichos ist einem spröden Geiste abgerungen.

Daß der Spruch nicht unversehrt ist, beweisen die Verse 22 bis 24. Vers 23 läßt das in 22 und 24 gebotene Bild ganz außer acht. Deshalb wird er von mehreren Forschern als Zusatz erklärt, der das fälschlich als „Frevel" verstandene אָוֶן in Vers 21 a erläutern soll. Freilich könnte man auch 22 und 24 zugunsten 23 ausstoßen. Hierfür spräche, daß 22 in Kap. 24, 7 ff. besser zu Geltung käme, weil dort überhaupt geschichtliche Tatsachen erörtert werden.

Nun ist neben 18, 19 b und 20 der Vers 22 völlig einwandfrei, 19 a und 23 b trotz leichter Schwächen ansprechend. 21 a*α*, 21 b*β*, 23 a*β*, 24 a*β* und 24 b*α* sind mangelhafte Verse. Die äußere Sachlage reicht gleichwohl zum endgültigen Urteil, besonders über die stark umstrittenen Verse 22 bis 24, kaum aus. Da sich aber nach inneren Gründen bis jetzt schwer eine

---

1) Sievers, Metrische Studien I (Studien zur hebr. Metrik), 1902, S. 412.

gerechte letzte Entscheidung treffen läßt, soll zunächst die formale Seite beider elohistischer Bileamsprüche im Zusammenhang betrachtet werden. — Dann werden sich die Einzelheiten dem Ganzen fügen.

III. Die formale Beschaffenheit der beiden elohistischen Bileamsprüche.

Die vortreffliche Form einiger Verse in den ersten beiden Bileamsprüchen hat die Analyse ergeben.

Völlig einwandfrei sind:

I: 7c; 9a; 10a.

II: 18; 19b; 20; 22.

Durchaus künstlerisch, aber mit kleinen Unebenheiten behaftet sind:

I: 7b; 8.

II: 19a; 23b.

Die übrigen Verse sind als ganze nicht korrekt. Gute Teilstücke finden sich:

I: 9bα; 10bβ;

II: 21aβ; 21bα; 23aα; 24aα; 24bβ.

Stellt man die wirklich guten Ganzverse zusammen, so ergeben sich:

I: 7b; 7c; 8; 9a; 10a.

II: 18; 19a; 19b; 20; 22; 23b.

Jetzt gilt es, die Ähnlichkeiten beider Sprüche festzustellen. In I beobachten wir feinsinnige Verschlingungen einzelner Satzglieder. Solche erhöhen nun auch, wennschon in geringerem Maße, die Schönheit des zweiten Spruches.

18: *Balaq uschema*

✕

haazina beno Zippor

Derselbige Chiasmus leitete in Vers 7b den I. Spruch ein. Schöne Parallelismen sind:

lo isch — wikazeb welo (?) ben-adam — wejitnecham

hahu amar welo .... wedibber — welo jeqimenah

hine lebarek — abarek — welo aschibenah

o hibit awen bejaakob welo raah amal bejisrael.

Dabei sind Verknüpfungen leicht zu entdecken. In Vers 20 ist der doppelte Gebrauch von בָּרֵךְ dem von קבב und זעם in I, Vers 8 ähnlich. In 19 b und 20 gewahren wir beide Male die Endung ־ֶנֶּת. Auf solche Reimungen konnte ich bereits im ersten Spruche hinweisen. Das freilich II sich nicht der dichterischen Vollkommenheit von I erfreut, fällt ohne weiteres auf. Immerhin sind wir nach dem Gesagten berechtigt, die beiden Sprüche in einer nun folgenden abschließenden Hypothese über ihre Urgestalt und über ihre Herkunft als zusammengehörig ins Auge zu fassen.

IV. Die Urgestalt der elohistischen Bileamsprüche und ihre Herkunft.

Die Bileamsprüche haben in anderen althebräischen Liedern schlichte Verwandte. — Keins dieser kann seine äußerlichen Herrlichkeiten mit der Krone vergleichen, deren Perlen wir im einzelnen bewundert haben. Die formale Beschaffenheit unserer Texte könnte also — mit Rücksicht auf die der übrigen altisraelitischen Dichtungen — gegen ihre Einheitlichkeit nicht entscheidend zeugen, wenn sich nicht an einigen Stellen sachliche Bedenken ernster Art uns aufdrängten, die dann allerdings durch metrische wirksam unterstützt werden. So scheint mir nach dem bisher Erörterten zweifellos unecht zu sein:

I: 9 b; 10 b;

II: 21 b; 22 bis 24.

Die Verse 22 bis 24, über die jetzt das Schlußurteil gesprochen werden muß, enthalten nämlich so viel Eigentümliches und Kleinmalerisches, so viel Denkendes und Erklärendes, daß sie dem übrigen Stoffe in II und auch in I völlig frem sind. Dieser gleicht einem Bergblock von massiger Schwere, dem eintönigen Tosen der Brandung, das mit seiner rollenden Sprache redet und dem betroffenen Menschenkinde den Mund geschlossen hält. Die ausgeschiedenen Verse dagegen sind — trotz ihres nach unserem Empfinden herben Inhaltes — triefenden Gefilden ähnlich, die zum gemächlichen Plaudern einladen und sich dem Nahenden als freundliche Wirte anbieten. Mithin seien sie nun

auch in Anbetracht der mannigfachen Wirrnisse, denen wir früher nachgegangen sind — aus der Urgestalt des zweiten Spruches verbannt!

Eines Eingehens bedarf zur weiteren Erhärtung unseres Resultates noch die Gliederung der Gedichte. Baentsch teilt:

I:	7 b, 7 c, 8.	1. Strophe
	9 a, 9 b, 10 a.	2. Strophe.
II:	18 b, 19 a, 19 b.	1. Strophe
	20, 21 a, 21 b.	2. Strophe
	22, 24 a, 24 b.	3. Strophe

Stimmt man dem grundsätzlich zu, so setzt man sich entweder über die verschiedene Strophenzahl hinweg, oder man erklärt die 3. Strophe des II. Spruches als unecht, womit dann gleichlange Sänge gewonnen wären, freilich unter Beibehaltung von 9 b, daß wir aber als rettungslos verloren ansahen.

Man kann indes ebensogut folgendermaßen disponieren:

I:	1. Strophe:	7 b;	Einführung (mit dem Chiasmus!)
	2. Strophe:	7 c; 8;	
	3. Strophe:	9 a; 10 a;	mit dem Schlusse: Jaqob — Israel
II:	1. Strophe:	18 b;	Einführung (mit dem Chiasmus!)
	2. Strophe:	19 a; 19 b;	
	3. Strophe:	20; 21 a;	mit dem Schlusse: Jaqob — Israel.

Damit entscheide ich mich für die Echtheit von Vers 21 a, ungeachtet seines rhythmischen Fehlers, während mir alles für die Unechtheit von 21 b zu sprechen scheint (s. z. St.). 21 a enthält einen so naturwahren, dem Ganzen verwandten Zug, daß ich diesen Vers, der ja außerdem die folgenden Zusätze zum Teil wohl hervorgerufen hat (אָוֶן!), keinem Ergänzer zutraue.

In dieser Weise gelesen, geben die Lieder einen Sinn von wohltuender Klarheit und Einfachheit, Kraft und Urwüchsigkeit. Nimmt man inzu, daß sie in dieser Gestalt formal durchweg unbedenklich sind, und daß II außerdem in der Masora eine ununterbrochene Versgruppe (18 b bis 21 a) darstellt, so wird man, hoffe ich, meinem Ergebnis einige Beachtung schenken.

Aus dem Vorhergehenden ist nun aber auch einwandfrei der gemeinsame Ursprung unserer beiden elohistischen Bileamsprüche

sicher gestellt. Diese Lieder können in ihrer Urform nur auf einen einzigen Dichter zurückgehen, der mit edlem Schöpfergeiste gewaltige Worte in eine schöne Form und ein wohlerwogenes Schema goß.

Die Ergänzungen zu dem zweiten Spruche könnten in dieser Reihenfolge angebracht worden sein:

an 21 (אָוֶן als Frevel aufgefaßt) wurde angefügt 23
daran 22 + 24,
unabhängig davon an den Schluß des Urbestandes 21 b.

Beim ersten Spruch läßt sich hierüber nichts äußern.

V. Der dritte Bileamspruch: Num. 24, 3—9.

Über die redaktionelle Einleitung in 24, 3a ist bei der Besprechung von I gehandelt worden.

Die jahwistischen Bileamsprüche unterscheiden sich von den elohistischen zunächst durch eine Überschrift:

α) נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר
β) וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן
γ) נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל
δ) וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן

Während α—γ gute Vierer [1]) sind, ist δ ein Dreier, der überdies sich nur in IV findet und wegen seines abstrakten Inhaltes nicht mit der konkreten Vorstellung der übrigen Einleitung übereinstimmt, also zweifellos sekundär ist. Der Ergänzer hat wahrscheinlich עֶלְיוֹן, das „dogmatisch" harmloser ist als שַׁדַּי in 16 bα an eben dieses שַׁדַּי angeglichen und mit diesem Gottesnamen den einem späteren „theologischen" Denken entnommenen Begriff der דַּעַת (sc. אֱלֹהִים) (Hos. 4, 1 u. a.) verbunden.

Der Übergang vom Prooemium zum Kern ist in III nicht glatt:

4 bα ist ein Vierer, 4 bβ ein Dreier.

Man kann nämlich kaum in 4 b אֲשֶׁר unbetont lassen. Wenn nun im IV. Spruche אֲשֶׁר fehlt, so wird dieses die ursprüng-

1) Gegen Baentsch, der Dreier annimmt.

liche Fassung sein, besonders da die nota relationis entbehrlich ist.

Wir erhalten demnach für beide jahwistische Sprüche folgenden gemeinsamen Eingang:

neúm Bileám benó-Beór
uneúm hagéber setúm[1]) *haʿájin*
neúm schoméa imré Él
machazéh Schaddái jecheзéh — nophél ugelúi enájim.

Diese Einleitung ist künstlerisch sehr befriedigend und gehört, wie nachher noch zu begründen sein wird, sicherlich zum Thema des Spruches, dem wir uns nun zuwenden.

5 α ist ein guter Dreier, β weniger schön, denn die Betonung *míschkenothéka* bezw. *jísraél* ist nicht voll euphonisch; *ùmischkenothéka* nach LXX und Vulgata würde etwas besser wirken.

In **6a** empfiehlt es sich, für נִטָּיוּ gemäß 6b נָטָה אֵל zu lesen, was einzig poetisch ist. Dann ist auch

6b eine konsequente Gegenstrophe, die allerdings einen hinkenden Schluß hat:

aléj májim.

Die innere Verquickung in dem doppelten נָטָה אֵל und נָטָה יְהוֹ wie auch das zweimalige עֲלֵי vor dem Ende jedes Stichos ist sichtlich des Dichters bewußter Kunstwille. Eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ersten Spruch tritt hierbei unleugbar zutage.

Vers 7 ist in beiden Teilen formal gut, obwohl der Text korrupt ist. LXX weicht besonders in 7a stark von der Masora ab. Die von Kittel vorgeschlagene Lesung im Anschluß an die griechische Übersetzung ist metrisch einwandfrei und dürfte ziemlich wahrscheinlich den ursprünglichen Text darstellen. Da dieser Passus wegen des anachronistischen Agag zu Änderungen einlud, sind die textlichen Verschiebungen leicht verständlich. Sie zeigen zugleich, daß der Änderer über eine beneidenswerte Begabung verfügte, wenn er mit solchem Schwunge ein ansprechendes Bild in eine der Umgebung ähnliche Form zu zwingen imstande war.

8a ist formal gut. Sachlich reiht es sich an 7 fest an, wenn

---

1) So Dillmann, Kommentar zu Numeri (2. Aufl. 1886).

auch zunächst der Rückblick auf frühere Zeiten merkwürdig erscheinen sollte. Meine Vermutung hierüber werde ich im Zusammenhange mit dem vierten Spruche aussprechen.

Gegen **8b** spricht die Metrik:

jokál gojím saráu weazmotehém ¦ *jigarém wechizzáu jimcház.*

Die Zäsur ist aber in der Mitte sachlich ganz unmöglich. Sievers will גוים streichen, wodurch ja ein Sechser entstehen würde. Allein auch dann ist die Schwierigkeit nicht getilgt. Der Vers entspräche noch immer dem Schema 2 + 2 + 2. Und welche Verwirrungen im Gange des Geschehens! Die natürliche Folge ist doch: die Knochen brechen und dann erst fressen, nicht umgekehrt, wie unser Text schildert. Ferner aber würde man die Emsigkeit in 8a viel eher vom Löwen in 9a als vom Wildochsen erwarten. Danach müßte lediglich 8b hinter 9a stehen. Diese Verworrenheit, verbunden mit der rhythmischen Eigentümlichkeit in 8b, bekundet die nachträgliche Einfügung des Verses zur Genüge. Erhärtet wird diese Annahme durch

Vers **9**. 9aβ ist mißlungen:

ukelabí mí jeqiménu (ähnlich II, 24a).

Ganz aus der Art schlägt Vers 9b, der ein normaler Vierer ist. Da er übrigens eine feste Formel voraussetzt (Gen. 27, 29; 49, 9), kann hier die literarische Nacharbeit nicht bestritten werden. Fällt aber Vers 9, so ist auch 8b, das ja wie gesagt 9 zur inneren Voraussetzung hat, nicht mehr zu halten.

Nach dem bisher Ausgeführten gilt uns vorläufig als ursprünglicher Bestand des dritten Bileamspruches Vers 3b bis 8a.

VI. Der vierte Bileamspruch: Num. 24, 16—19.

Über den Eingang in 15b 16 vgl. zu Abschnitt V:

17a ist vortrefflich.

In **17b** stört: *weqám schébet.*

wofür kaum gelesen werden kann: *weqám schophét* [1]), so ausgezeichnet dann die Form auch wäre. Doch bliebe der Sinn des

1) Das ἄνθρωπος der LXX kann meines Erachtens gerade שֵׁבֶט stützen, mit dem man nichts anzufangen wußte. שֹׁפֵט hätte man ohne Mühe und Bedenken mit κριτής (z. B. Jud. 2, 17) übersetzt.

Parallelismus nicht gewahrt, und die Änderung des שֹׁפֵט in שֵׁבֶט würde unerklärlich sein. Die übrigen Konjekturen sollen hier nicht erwogen werden; es sei im ganzen gesagt, daß קָדְקֹד (nach Kittel, der dem codex Samaritanus folgt) besser ist als קַרְקַר, und daß ich שֵׁת trotz des vorgeschlagenen metrisch besseren שָׁאוֹן unbedingt beibehalten will. Sonst bietet Vers 17 keine Schwierigkeiten.

18 ohne אֹיְבָיו in β ist durchweg gut. Zieht man dieses אֹיְבָיו in das unvollständige 19 α und streicht מ vor יַעֲקֹב (cf. Kittel, Biblia Hebraica), so ist Sinn und Rhythmus einwandfrei.

Dennoch ist die Integrität dieser Verse schon wegen der inkorrekten Stellung des אֹיְבָיו auch im übrigen nicht annehmbar. Die LXX richtet sich nach der Masora und hilft also nicht weiter. Dagegen verspricht eine genaue Vergleichung der einzelnen Stichen untereinander Erfolg. Ohne eine solche eigens vorzunehmen, gebe ich eine Rekonstruktion wieder, die ich Guthe verdanke:

18. α) וְהָיָה אֱדֹם יְרֵשָׁה β) וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מִשֵּׂעִיר
γ) וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל 19 α וְיֵרְדְּ יַעֲקֹב אֹיְבָיו

Damit ist ein Stück gewonnen, das an Güte sich mit dem ersten Bileamspruch messen kann. Ein Gedankenfortschritt ist wahrzunehmen, der in der Masora fehlt. Mithin hat die Konjektur alle Wahrscheinlichkeit für sich.

Warum aber und nach welchen Gesichtspunkten hat man diesen Passus veredeln wollen?

Möglicherweise wollte der Bearbeiter zu 18 α

וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה

eine Parallele haben und bildete frei mit einem gutgemeinten Chiasmus

וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר

dabei שֵׂעִיר aus dem ursprünglichen 18 β entnehmend, welchen Stichos er zunächst ausließ und dann mit einer leichten Änderung (מֵעִיר) an den Schluß brachte 19 β. Hätte er ihn weggelassen, so wäre seine Arbeit schwerlich entdeckt worden, denn tatsächlich bedeutete sie, — trotz des Mangels an einer lebendig-natürlichen Weiterführung der Idee —, eine merkliche Vereinfachung des Baues und eine Erhöhung der Verständlichkeit.

Nur läßt eben 19β den ursprünglichen Text allzu wahrnehmbar durchschimmern. Daß bei solchen Umstellungen auch ein einzelnes Wort (אֹיְבָיו) in Mitleidenschaft gezogen werden konnte, ist einleuchtend.

Das Schicksal gerade dieses Teiles unseres Gedichtes ist ein typisches Symptom für die Redaktionsgeschichte der Bileamsprüche. Die Orakel waren so beliebt, daß die Klügsten gern ihre Kraft dem Geschmackssinn der Zeitgenossen opferten und sich zu vermeintlichen Verschönerungen des vorhandenen Textes aufschwangen. Was Wunder also, wenn der letzte der Bileamsprüche, der nach dem Ausgeführten in 15b bis 19 seinen ungefähren Urbestand haben dürfte, Anhängsel nach sich zog, über deren Unechtheit kein Zweifel besteht, und die daher von vornherein außerhalb des Rahmens meiner Arbeit liegen.

VII. Die formale Beschaffenheit der beiden jahwistischen Bileamsprüche.

Übersieht man die beiden jahwistischen Bileamsprüche im ganzen, so ergeben sich als vollkommene Bildungen:

III und IV: die (rekonstruierte) Eingangsformel.

III: 6a, 7a, 7b.

IV: 17a—18 und 19 in ihrer rekonstruierten Form außer dem im authentischen Texte mit 19α gezählten Vers.

Nicht fehlerfrei, aber durchaus befriedigend sind:

III: 5, 6b, 8a (cf. I, 7c; die Bemerkung dazu!)

IV: 17b, 17c und der im authentischen Text mit 19a gezählte Vers.

Als gute Bruchstücke sind zu nennen in

III: 9aα, 9b als Vierer

IV: —

Die gegenwärtig vorliegende Einleitung läßt die beiden Sprüche als Zwillingskinder erscheinen. Sie genügt aber nicht, um ihre einheitliche Quelle unwiderleglich zu beweisen. Da nun IV zuweilen als selbständiges Lied neben I bis III angesehen wird [1]), soll von diesem IV. Spruche ausgegangen werden.

1) So von Greßmann, a. a. O.

Im IV. Gesang werden für „sehen“ drei Synonyma gebraucht: שׁוּר, רָאָה, חָזָה. Die Formen von רָאָה und שׁוּר lernten wir bereits in Kap. 23 Vers 9 kennen. Wer also Verwandtschaft zwischen III einerseits und I—II andrerseits annimmt, sollte doch vielleicht auch IV nicht ohne weiteres ausschließen,

Ferner ist 16bα wohl eine ganz bewußte Angleichung an 17cα: *machazeh* — *umachaz*, 17a aber die einfach-natürliche Fortführung von 16b.

Vielleicht darf man sogar noch folgende Beziehungen feststellen:

17ab ist Analogon zu 15bβ 16b (sehen)
17c ist Analogon zu 16α (hören).

Dazu vergleiche man III:

5 6ab ist Analogon zu 3bβ 4b (sehen)
7 ist Analogon zu 4α (hören).

Indes will ich auf diese Analogien, die vielleicht etwas Gesuchtes an sich tragen möchten, keinen entscheidenden Wert legen, kann aber nicht umhin, die organische Verbindung des Eingangs mit dem Kerne von IV aus sachlichen Gründen von vornherein für weit natürlicher zu halten als bei III.

Im III. Spruche ist zu erwähnen:

6aα und 6bα: נָטָה אֵל
נָטָה יְהוָֹה,

ebendort die Isophonien *kinechalim*
kaahalim
(kealonim?
keelim?) } — *kaarazim.*

Ähnlich in 7: *mechelo*
malko — *malkuto.*

Daß nun aber auch in III die Einleitung zum ursprünglichen Thema gehört, erhärtet eine formale Erscheinung.

4b: *machazeh*
5: *ma-tobu.*

Der Dichter liebt derartige Angleichungen, wie überdies Vers 5 zeigt:

ma-tobu ohaleka — mischkenoteka.

Endlich ist zu beachten, daß in IV gewisse Häufungen offenbar absichtlich geschaffen wurden:

6mal 'וְ 2mal וְלֹא 3(4)mal מִ

im III. Spruche:

5mal ..כְּ 2mal עָלָיו.

das ähnelt durchaus dem dreimaligen 'נְאֻם.

Sieht man daraufhin I und II an, so empfindet man sofort einen Unterschied zwischen hier und dort. Dort sind die Wiederholungen kunstvoller, verschlungener, mehr umrahmt von der Gesamtform, hier sind sie einfachere Anreihungen, nackte Knüpfungen naheliegender Bildungen. Ich gebe sie schematisch wieder,

III IV

neum
uneum ——————— haajin
neum

machazeh enajim

III			IV		
ma ... ohaleka	—	mischkenoteka....	erenu welo	— aschurenu welo	
ki|nechalim natah...	—	ke.... alej....	mi...	— we...	mi...
ka|ahalim natah	—	ka|arazim alej...	umachaz	— we...	
mechelo	—		we...	— we...	
we... malko	—	we... malkuto	we...	— we...	
	—	ke..			

VIII. Die Urgestalt der jahwistischen Bileamsprüche und ihre Herkunft.

Nach dem vorigen Abschnitt gehört die Einleitung in beiden Fällen zum eigentlichen Bestand des Spruches. Daher stellen wir, wie bereits angedeutet, die mögliche Urgestalt der jahwistischen Bileamsprüche so dar:

III: 3bα, 3bβ; 4α; 4b. Einleitung.
5, 6a, 6b; 7a, 7b, 8a.

IV: 15bα, 15bβ, 16α; 16b. Einleitung.
17a, 17b, 17c, zwei Zeilen Konjektur.

Die in beiden Sprüchen gleiche Einleitung erhebt nunmehr die einheitliche Herkunft der jahwistischen Bileamsprüche über allen Zweifel. Die genaue Analyse der formalen Verwandtschaft beider kann dieses Resultat lediglich bestätigen. Nicht minder aber konnte der Inhalt der beiden Sänge nur aus der gleichen Genesis erwachsen.

In schlichten Naturbildern redet der Dichter von der Erhabenheit Israels, dessen geschichtliches Erleben er preist. Sodann blickt er von der Erde (III) empor zum Himmel (IV), um endlich mit einem mächtigen Triumphakkord nochmals an Jaqob sich zu wenden. Der mysteriöse Hauch, der sich um die Einführung webt, umfächelt auch das Kernstück, aber um so leuchtender bricht durch den Nebel ekstatischer Neigungen die Sonne hindurch, die über dem Gottesvolke aufging und in ihm hehre Macht erblühen ließ, der in beiden Orakeln fröhliche Stimmen ertönen. Doch nicht leere Eitelkeit entlockt dem Sänger jene hochgemute Musik, sondern der fromme Gottesgedanke hat ihn gewaltig ergriffen. Die majestätische Melodie ruht auf einem riesigen Orgelpunkte: Jahweh ist der Herr Israels, er verleiht den Seinen Stärke, aus Ägypten hat er sie heimgeführt (Kap. 24 Vers 8).

Damit stehen wir vor dem letzten Problem. Dieser Vers 24, 8 ist, wie wir sahen, später in Kap. 23 als Vers 22 eingetragen worden, wo er ohne jede innere Folgerichtigkeit das Dasein eines geduldeten Gastes fristet. Nun beobachten wir, daß der Kern des III. Spruches nach unserer Rekonstruktion aus sechs, der des IV. dagegen nur aus fünf Versen sich zusammensetzt. — Sollte der Mann, der am Schlusse von III seine Gedanken nochmals über all die gegenwärtigen Herrlichkeiten hinweg zurückfliegen läßt zu dem grundlegenden Ereignis der Geschichte Israels, nicht auch beim Scheiden von der eschatologischen Ausschau in die letzte Zeit (IV) seinen Blick mit einem brausenden Abschiedsmotiv weg von den Feinden auf jene gnädige Wundertat Jahwehs in der Geburtsstunde seiner Auserwählten richten?!

So würde wenigstens verständlich, warum derselbe Vers sich zweimal in den Bileamsprüchen findet. Vielleicht kann man es dem Bearbeiter nachfühlen, daß er den einen von ihnen für die eholistische Quelle nutzbar machen wollte. Oder es haben diejenigen, die dem IV. Spruche ihr Geisteswerk anfügten, den für sie unbequemen Schluß kurzerhand beseitigt und ihn dem bereits um eine Zeile bereicherten II. Spruch beigegeben[1]). Jedenfalls gewinnt der Urbestand der jahwistischen Sprüche sehr, wenn in beiden Teilen die glückliche Harmonie von Vergangenheit und Gegenwart mit einem schlicht-mächtigen Lobpreis auf den Gott Israels ausklingt.

Entspräche dieser Mutmaßung Realität, so würde eine Schlußfolgerung kaum zu umgehen sein, die uns ja ohnehin nicht mehr fern liegen wird. Die Verwandtschaft zwischen den elohistischen und den jahwistischen Bileamsprüchen ist so auffallend, daß die folgende Annahme erlaubt sein dürfte: Die vier Bileamsprüche stammen zwar nicht von einem Dichter, — wenigstens würde man mit diesem Ausspruche viel zu behaupten wagen —, wohl aber sind sie Erzeugnisse einer bestimmten Richtung der Kunstpoesie, sind also in ein und derselben „Dichterschule" entstanden.

IX. Bemerkungen zur beigegebenen Skizze[2]).

Eine vollständige Skizze der Bileamsprüche soll ein abschließendes Urteil über ihre literarische Gestalt und unser Ergebnis erleichtern. Ich gebe die Sprüche in der Form, die ich für die mögliche Urgestalt halte, nach einfacher Transkription wieder und mache das Wesentliche durch Unterstreichungen und sonstige Hilfsmittel kenntlich. Gleichzeitig versuche ich durch Angabe von Akzenten Einzelheiten meiner Darstellung zu rechtfertigen.

Eine abschließende Bemerkung über das Äußere der Skizze sei noch gestattet. Bei der Umschrift war mein Absehen auf die beste Übersichtlichkeit gerichtet. Dabei sollte die Assoziation mit

---

1) Eine andere Möglichkeit habe ich am Ende von Abschnitt IV bebesprochen, wonach der fragliche Vers einem anderen Versuche dienen mußte.

2) Sie befindet sich am Ende dieses Heftes.

dem hebräischen Wortbild und seinem Lautwert denkbar leicht gemacht werden. Diesem Bestreben opferte ich hier und da die strenge Konsequenz. So schrieb ich z. B. *Israel*, weil dies leichter assoziativ ist als *Jisrael*, wohl aber transskribierte ich *bejisrael*. Ebenso ließ ich im allgemeinen Spiritus, Maqqeph und jegliche Interpunktion fort, um die übrigen für den eigentlichen Zweck unerläßlich notwendigen Zeichen nicht von grammatischen überwuchern zu lassen. Selbst in der Orthographie waren für mich mehr die psychologischen Grundlagen einer schnellen Assimilation bzw. Komplikation maßgebend als buchstäbliche Wiedergabe.

Gedanken und Bemerkungen

1.

E. von Dobschütz

Zwei urchristliche Vorschläge für ein Schlichtungsverfahren

(Eine Studie zu 1 Kor. 6 und Matth. 18)

Eine starke Bewegung unserer Zeit tritt erfreulicherweise für die Einschränkung des Prozeßverfahrens zugunsten eines Güteverfahrens ein. Wenn wir hören, daß in einem Jahre kurz vor dem Kriege in Deutschland fast drei Millionen Prozesse geführt worden sind, daß dazu über zehntausend Richter nötig waren und noch mehr Anwälte mitwirkten [1]), so sind das erschreckliche Zahlen und die Reformbedürftigkeit liegt auf der Hand. Die Frage, wie abzuhelfen sei, muß in erster Linie den Juristen überlassen bleiben. Aber die Theologen geht es an, wie dem Streit-

1) Vgl. Hans Fehr, Deutscher Rechtsfriede, Literarische Gesellschaft, Hamburg 1916, 323 ff. Vgl. jetzt von demselben Verfasser: Der Rechtsfrieden im Neuen Testament, Blätter für Rechtspflege in Thüringen und Anhalt XLIV, 1918, 188–191.

geist in unserem Volke entgegengearbeitet werden kann. Und da hat uns das Neue Testament etwas zu sagen.

I.

Ich finde, daß die Bedeutung der paulinischen Ausführung 1 Kor. 6 in dieser Hinsicht längst nicht genügend erkannt ist. Das liegt zum Teil an uralten exegetischen Vorurteilen und Mißverständnissen.

Paulus hat es mit der Tatsache zu tun, daß Glieder der Korinthergemeinde vor den bürgerlichen Gerichten Prozesse führten — Prozesse um Eigentumsfragen, *βιωτικά*, Dinge, die zum Lebensunterhalt gehören; das können Besitzfragen, Geschäftsstreitigkeiten und andere Händel sein [1]). Wir sind in Korinth, einer römischen Kolonie inmitten der Griechenwelt, einer Hafenstadt mit ihrer buntgemischten Bevölkerung von Leuten, die alle dem Erwerb aus Handel nachgehen. Da findet sich gar leicht Anlaß zum Streit. Paulus braucht die Wendungen: *πρᾶγμα ἔχειν πρός* V. 1, einen Handel haben mit jemand, *κρίματα ἔχειν μετά* V. 7, Rechtshändel haben mit, *βιωτικὰ κριτήρια ἔχειν* V. 4, Rechtsstreitigkeiten über mein und dein liegen vor; *κρίνεσθαι* V. 1 und 6, sein Recht suchen.

Ein Doppeltes ist es, was er der Gemeinde zum Vorwurf macht: 1) daß Bruder mit Bruder rechtet, d. h. einen Rechtsstreit führt, sein Recht gegen den Bruder sucht, — und 2) daß sie das tun vor heidnischen Richtern, so V. 6. Die Erörterung im ganzen nimmt den umgekehrten Weg: Paulus geht aus von dem Unrecht, vor den Heiden (*ἐπὶ τῶν ἀδίκων* V. 1 = *ἐπὶ ἀπίστων* V. 6) zu prozessieren (V. 1—5), und kommt dann erst darauf, daß es für Christen schon ein Manko bedeutet, wenn sie überhaupt Prozesse führen; sie müßten als Christen wissen, daß Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun, daß man besser Güter hingibt, einen Vorteil aufgibt, als dem Bruder etwas zu nehmen, ihn zu übervorteilen (V. 7 ff.).

Nach seiner Gewohnheit behandelt Paulus die Frage erst

---

1) *χρημάτων ἀμφισβήτησις* umschreibt Theodor.

unter großen grundsätzlichen Gesichtspunkten: die Würde des Christen, der selbst zum Weltgericht, d. h. zur aktiven Teilnahme hieran, berufen ist, sollte ihm verbieten, Recht zu suchen vor dem heidnischen Gericht. Wir brauchen auf diese Gedanken hier nicht einzugehen, so merkwürdig sie für uns sind. Wir denken bei der Verheißung des Gottesreiches meist nur an passive Teilnahme, das Glück unter Gottes gutem Regiment zu stehen, in einem Zustand der Vollkommenheit und der Seligkeit. Paulus hat es aktiv gefaßt: *συμβασιλεύειν*, mitherrschen, und das schließt mitrichten, also aktive Teilnahme an Gottes, an Christi Gericht über die Welt (und zu dieser gehören auch die Engel) ein. Ganz ähnlich wird Hebr. 4, 10 das eingehen zu seiner Ruhe als ein aktives Teilhaben an der Ruhe Gottes von aller Arbeit erläutert. — Hier kommt es auf den praktischen Vorschlag an, mit dem Paulus wie gewöhnlich (vgl. 1 Kor. 7, 36ff., 10, 25ff., 14, 26ff.), die theoretische Erörterung abschließt. Er beginnt nicht schon V. 4, wo die patristische Exegese *καθίζετε* imperativisch [1]) und dem entsprechend den ganzen Gedanken als apostolische Anordnung faßt: indem sie *τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* als „die geringer zu achtenden Gemeindeglieder" versteht [2]), erhält sie den Gedanken: für Streitigkeiten über mein und dein soll man die schlichtesten unter den Christen als Richter einsetzen [3]). Origenes reflektiert darüber, daß es Streitsachen

1) So Origenes, Theodor v. Mopsv.. Theodoret, Joh. Chrysost. Theodor und Theodoret verstehen V. 5a *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω* im Sinne einer Abschwächung: nehmt es nicht etwa als Anordnung, die minderwertigen in der Gemeinde zu Richtern zu machen; ich meine nur: sie sind immer noch besser als die sog. Sachverständigen außerhalb der Gemeinde. Ähnlich Calvin, Wettstein u. a.; quosvis potius quam ethnicos auch noch Bengel.

2) So übersetzt Vulg.: contemptibiles qui sunt in ecclesia, di da sint di versmechsten in der Kirchen, cod. tepl. — Anders und richtiger Luther: die so bei der Gemeine verachtet sind, mit Randglosse: das sind die Heiden, die man nicht läßt mit den Christen zu christlichen Sachen, als Sakrament rc. Calvin lehnt diese Deutung als argutum magis quam solidum ab und greift seinerseits auf die des Chrysostomus zurück (*ἐὰν* passe nicht so gut zu einem Vorwurf; es beginne des Übels Heilung).

3) Das absolute *καθίζειν* läßt *δικαστάς* (Polyb.) oder *κριτάς* (Galen)

gebe, für die brauche man die weltlichen Gesetze und die erfahrenen Berufsrichter nicht; die könne jeder beliebige Christ entscheiden: es sei aber ein Tadel für die Parteien, daß sie verachtete statt der weisen Richter brauchen. Mit Recht hat sich die neuere Exegese (mit Ausnahme der Erlanger) dahin geeinigt, in *καθίζετε* einen Indikativ zu finden, sei es daß man den Satz im Ton vorwurfsvoller Konstatierung faßt, also hinter *καθίζετε* einen Punkt setzt (so Luther bis B. Weiß, auch Hetzenauer, Souter a. Rd.), sei es, daß man den Ton beschämender Frage heraushört und durch ein Fragezeichen hinter *καθίζετε* zum Ausdruck bringt (Tischendorf, Westcott-Hort, Baljon, Schjøtt, Souter, v. Soden und die meisten Exegeten). Der praktische Vorschlag setzt erst mit V. 5 ein in der Form eines Relativsatzes: Paulus konstatiert auf Grund des Benehmens der Korinther zu ihrer Beschämung, daß die Gemeinde praktisch eingesteht, keinen Bruder in ihrer Mitte zu haben, der weise genug wäre, einen Streitfall zwischen Brüdern zu schlichten. Dies Urteil steht in schneidendem Kontrast zu der hohen Meinung, die die Korinthergemeinde sonst über sich hegt: sie halten sich allesamt für sehr weise und hochverständig. Aber mit jedem Rechtshandel laufen sie vor ein weltliches Gericht! Daß Paulus hier statt *κρίνειν*, wie es dem *κρίνεσθαι* V. 1 und 6 entspräche, *διακρῖναι* sagt — *ἀνακρῖναι* bei Origenes und Antiochenern [1]) ist wohl aus 4, 3 f. 2, 14 f. eingedrungen — zeigt, daß er nicht eine Rechtsentscheidung im eigentlichen Sinne im Auge hat. *διακρίνειν* im Neuen Testament wie in der Profangräzität meist = unterscheiden (medial = sich absondern oder = zweifeln), wird allerdings von LXX als Wiedergabe von דין und שָׁפַט gebraucht, mit Akkusativobjekt z. B. Ps. 49 (50), 4 Gott ruft Himmel

---

ergänzen; ebenso braucht es schon Demosthenes c. Mid., während Josephus bezeichnenderweise als Objekt dazu *συνέδριον* (*κριτῶν*) setzt.

1) ℵ* 51. 103. 181. 242. 326. 356. 441 1926 samt Origenes in der Catene nennt Tischendorf, 203. 255. 301. 378. 498. 506. 638. 998. 1319. 1611. 1753. 1831. 1898. 2143* fügt v. Soden bei — beider Sigla umgesetzt in die der Gregoryschen Liste von 1908; nach der Catene ist auch Theodoret hier zu nennen, dessen Text nach Sirmond freilich *διακρῖναι* bietet.

und Erde herbei, sein Volk zu richten; Spr. 24, 77 (31, 9) öffne deinen Mund und richte (κρῖνε) gerecht, schaffe Recht (διάκρινε) dem Armen und Schwachen; Sach. 3, 7 Gott spricht zum Hohenpriester Josua: du wirst richten (διακρινεῖς) mein Volk: Jer. 15, 10 steht δικαζόμενον καὶ διακρινόμενον synonym. Exod. 18, 16 ist διακρ. gewählt, um שפט בין ובין wiederzugeben; so steht διακρίνειν ἀναμέσον προβάτου καὶ προβάτου Ezech. 34, 17. 20; sonst wird es vornehmlich in Verbindung mit τὸν λαόν gebraucht, auch Sap. 9, 12, offenbar in dem Gefühl, daß es sich hier mehr um ein Schlichten als ein Richten handelt. Denn das ist die dem Kompositum im Unterschied von den anderen Kompositis von κρίνειν besonders anhaftende Bedeutung, wie Bengel kurz und treffend anmerkt: διακρῖναι disceptare; id differt a κρῖναι iudicare. Diese besondere Bedeutung kommt auch an unserer Stelle ohne Zweifel zur Geltung: es ist unglücklich, wenn die Vulg. durch die Übersetzung iudicare diese Bedeutungsfeinheit verwischt, was nicht nur in der vorlutherischen deutschen Bibel (cod. tepl. gevrtailen), sondern auch bei Luther selbst (richten) nachwirkt. Wie Weizsäcker, Stage, Bousset dafür „schlichten" setzen, die Elberfelder Bibel und Lietzmann „entscheiden", Wiese „den Schiedsrichter machen", so hat die englische Bibelrevision das judge der Authorized Version in decide verbessert; für Ostervald's juger und de Sacy's être juge tritt bei Godet und L. Segond prononcer. Man sieht, die Bewegung geht allgemein dahin, die in διακρίνειν liegende Besonderheit des Schiedsspruches irgendwie zum Ausdruck zu bringen [1]).

Hiermit ist bereits klargestellt, daß Paulus nicht daran denkt, nur ein anderes Tribunal zu fordern, statt des heidnischen ein christliches. So verstehen ihn die Väter. In diesem Sinne hat sich die Kirchengesetzgebung der Stelle bemächtigt und, unterstützt

1) Dabei wird das ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ allgemein als verkürzte Ausdrucksweise für „zwischen Bruder und Bruder" anerkannt. Hofmanns Deutung von Einwirkung auf das Innere des Bruders wird auch von Bachmann als gezwungen abgelehnt.

besonders durch die Gesetzgebung der Kaiser aus dem Theodosianischen Hause, das bischöfliche Tribunal als das für Kirchenglieder dem weltlichen Gericht vorzuziehende in Geltung gebracht. Soll das nur ein verändertes Forum bedeuten, so trifft es die Meinung des Apostels nicht. Er will nicht nur eine christliche Instanz, er will auch ein anderes, ein wahrhaft christliches Verfahren, nicht eine Entscheidung nach den strengen Normen des Rechts, sondern ein Güteverfahren, bei dem der schuldige Teil zur Anerkennung seines Unrechtes, zum freiwilligen Wiedergutmachen desselben geführt, unter Umständen aber auch der Benachteiligte bewogen wird, auf sein Recht zu verzichten. So hat es schon Calvin verstanden, der scharf zwischen den öffentlichen obrigkeitlichen Gerichten und dem privaten arbitrium ferre unterscheidet: iubet ex ecclesia deligere arbitros, qui placide et ex aequitate causas decidant. In diesem Sinne erklärt auch Wettstein (1752): potius quam ut iudices ex gentibus adeatis, eligite litium vestrarum arbitros ex coetu vestro, und L. J. Rückert (1836) sagt sehr gut: „διακρῖναι dirimere litem, und zwar, wie V. 6 zu fordern scheint, ohne Prozeß, in Güte und als Schiedsmann". „Il s'agit d'un arbitrage, non d'un procès" Godet (1886). Vom „Schiedsrichter" sprechen alle neueren, Heinrici, Schmiedel, Bachmann.

Trotz dieser Einmütigkeit kommt aber in der neueren Auslegung, vielleicht von Bachmann und seinen Bemerkungen abgesehen, die große Bedeutung dieser praktischen Anordnung nicht zur Geltung. Mit dem einen Wort „Schiedsrichter" ist es doch nicht erledigt. Wir haben uns zu fragen, wie Paulus sich die Sache denkt, und was für Motive ihn zu dieser Anordnung bestimmen.

Es ist allemal schwierig, aus den nur andeutenden, in ziemlicher Erregung hingeworfenen Worten des Apostels ein Bild der Sachlage, oder in unserem Falle des von Paulus gewollten zu gewinnen. Man möchte vermuten, daß Paulus deshalb so kurz ist, weil die Sache in Korinth bekannt war, d. h. mit anderen Worten, weil solch ein privates schiedsrichterliches Ver-

fahren bereits mehrfach dort in der Gemeinde vorgekommen war. Darnach ginge des Apostels Absicht nur darauf, diesen Weg zur Regel zu machen, unter Ausschluß jedes Prozeßverfahrens vor den öffentlichen Gerichten. So Bousset. Aber diese Auffassung hängt mit einer Deutung von V. 4 zusammen, die wir ablehnen mußten, als berufe sich da Paulus auf das, was die Korinther in solchen Fällen tun: „Im übrigen setzt doch auch die Gemeinde, wenn sie über Privathändel ihrer Mitglieder entscheidet, nicht solche zu Richtern, die in schlechtem Rufe stehen". Wir fanden, daß Paulus hier nicht argumentiert, sondern entrüstet tadelt, daß man Heiden, die in der Gemeinde kein Ansehen haben, den Ehrenplatz des Richters einräumt. V. 5[b] geht klärlich von der Voraussetzung aus, daß die Korinther bei ihrem Prozessieren gar nicht auf den Gedanken eines brüderlichen Schiedsgerichts gekommen sind, daß dies also etwas der Gemeinde von Paulus aufgedrängtes Neues ist. Und doch behandelt es Paulus so kurz, die Sache nur eben streifend? Weil er eben gar nicht daran denkt dauernde Rechtsformen zu schaffen, sondern nur einen Notbehelf, eine Maßregel, die sich selbst überflüssig machen muß. Wäre in der Gemeinde der rechte Geist vorhanden, wie ihn V. 6ff. darstellt, der Geist des willigen Unrechtleidens, des Verzichtes auf Recht, so käme es nicht nur nicht zu Prozessen es bedürfte auch keines brüderlichen Güteverfahrens: dessen Zweck wäre erreicht, noch ehe es in Tätigkeit träte. Deshalb genügt dem Apostel der kurz hingeworfene Hinweis auf die Möglichkeit eines brüderlichen Schiedsspruchs.

Wie soll man sich aber dies *διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* vorstellen? Wie hat der Apostel sich das Verfahren gedacht? Wir werden uns hüten müssen, mehr darüber auszusagen, als was die Natur der Sache an die Hand gibt. Rechtsformen eines Güteverfahrens, wie sie die heutige Rechtsentwicklung erstrebt, haben nicht im Sinne des Apostels gelegen. Ob die streitenden Parteien ihrerseits sich einen oder mehrere Brüder als Schiedsrichter erwählten, ob die Gemeinde ihnen solche bestellte, ob in jedem Fall einen besonderen, oder ob ein besonders befähigtes vertrauenswertes Gemeindeglied sozusagen ein für alle-

mal mit der Ausübung des Schiedsgerichts betraut werden sollte; das alles sind Fragen, auf die wir eine Antwort zu geben weder vermögen noch auch berechtigt sind. Es wird an solchen Beispielen aufs neue klar, einmal wie wenig wir wissen, wie einsilbig und vieldeutig unsere Quellen sind, zum andern aber, wie ungestaltet die Verhältnisse der urchristlichen Gemeinden anfangs waren, wie diese Zeit der enthusiastischen Ursprünge ohne Rechtsformen auskam. Es ist ein historisches Unrecht, wenn wir durch überscharfsinnige Deutung einzelner Wörter und Ausdrücke zuviel aus den Quellen gewinnen wollen oder Rechtsformen der späteren Zeit in diese Tage des freiwaltenden Geistes zurücktragen. Gewiß, „Bäume wachsen nur in Rinden". Aber auch die Rinde ist im Wachsen nur ein dünnes, dehnbares Gewebe; auch sie unterliegt, so lange der Baum lebt, dem Stoffwechsel; es dauert lange, bis sie die Form annimmt, an die wir bei Rinde gewöhnlich denken.

Ebensowenig wie über die Person des Schiedsrichters läßt sich etwas sagen über die Normen des Schiedsspruches. Daß zu einem solchen kein geschriebenes Recht gehört, ist an sich klar. Paulus hat sicher nicht an das mosaische Gesetz als Corpus juris der Gemeinden gedacht, so gewiß er sich gerade in den Korintherbriefen mehrfach auf *ὁ νόμος* beruft, um Anordnungen, die er für das Gemeindeleben trifft, zu stützen, so 1 Kor. 9, 8 f. für das Recht des Missionars auf Unterhalt seitens der Gemeinde, 14, 34 für die Pflicht des Weibes in der Gemeindeversammlung zu schweigen. Auch auf die Herrenworte wird der Apostel bei dem Schiedsverfahren schwerlich zurückgreifen zu sollen geglaubt haben, so hoch sie ihm standen, so sehr sie ihm oberste Instanz waren, denen gegenüber jeder Einwand verstummen mußte (1 Kor. 7, 12. 25). Gewiß legt die Ausführung in 6, 6 ff. den Gedanken an Herrenworte nahe, und sicherlich ist Paulus, nicht nur an dieser Stelle, weit stärker durch Herrenworte beeinflußt gewesen als die landläufige Exegese annimmt. Aber für den zum Schiedsrichter berufenen Bruder kommt offenbar keinerlei äußere Norm, sondern nur seine Weisheit in Betracht (V. 5). Die Weisheit des Richters, wie sie 1 Kön. 3 typisch an Salomos

Urteil veranschaulicht, aber gilt dem Frommen als Gabe Gottes. Paulus denkt nicht an Naturanlage, sondern an Geistesgabe. Jeder Christ hat den Geist Gottes (Gal. 3, 2 ff.), und wenn sich dieser Geist auch in verschiedener Weise äußert, bei dem einen so, bei dem andern anders, wenn es auch mancherlei Gaben, mancherlei Dienste, mancherlei Kräfte sind (1 Kor. 12, 4 ff.), es ist doch immer der gleiche Geist, und unter seinen Betätigungen steht die Weisheit und die Weisheitsrede oben an (12, 8). Und wenn bei dieser Weisheit auch in erster Linie an die Einblicke in Gottes wunderbares Wirken, in seine offenbare Selbsterweisung in den herrlichen Werken der Schöpfung, wie in seine heimlichen, nur vom Geiste zu enthüllenden Ratschlüsse zum Heile der Menschen- und der Engelwelt gedacht ist, es fällt dabei doch auch etwas ab für die Weisheit, die wir praktische Lebensweisheit nennen, die wir als natürliche Begabung, durch Erfahrung gemehrt und verstärkt, beurteilen, die aber dem Apostel auch als eine sozusagen unvermittelte Geisteswirkung erschien. In solcher geistgewirkten Weisheit ist der christliche Bruder befähigt, in jeglicher Streitsache eine geeignete Entscheidung zu treffen, dem Prinzip nach jeder Christ, in Wirklichkeit der eine in höherem Maße als der andere. Gewiß hat die Leitung der Gemeinden durch Paulus auch manche Fälle solcher Betätigung in brüderlicher Schlichtung ihm selbst zugetragen: das tägliche Überlaufenwerden 2 Kor. 11, 28 mag das mit einschließen. Auch Apollos hätte von seinen begeisterten Verehrern zu solch schiedsrichterlicher Betätigung herangezogen werden sollen. Paulus denkt bei den Weisen in der Gemeinde gewiß auch an Leute wie Stephanas, den Erstling Achaias, dessen auf freiwilligen Dienstleistungen für die Gemeinde ruhende Autorität er zu stärken bestrebt ist.

Selbstverständlich konnte ein Schiedsspruch nur bei allseitiger Gutwilligkeit auf Anerkennung rechnen: irgendwelche Zwangsmittel zu seiner Vollstreckung sind ausgeschlossen. Freiwillig war die Inanspruchnahme durch die streitenden Parteien, freiwillig auch die Ausübung des Schiedsspruches. Nur sittliche Pflichten verbanden die Brüder zu schlichten und schlichten zu lassen. Damit ist schon gegeben, daß das ganze Verfahren nur stattfinden

konnte, wo beide streitende Parteien die Autorität eines christlichen Bruders anerkannten, d. h. wo beide Christen waren. Hatte ein Christ einen Streit mit einem Nichtchristen, so mußte er, falls er überhaupt sein Recht suchen wollte, den Handel vor einem bürgerlichen Gericht zum Austrag bringen. Es ist bezeichnend, daß Paulus diesen Fall gar nicht erwähnt. Man sieht, wie wenig kasuistisch er denkt; er stellt eine Maxime christlichen Handelns auf, gibt einen praktischen Wink — mehr ist es kaum — und überläßt es im übrigen der christlichen Einsicht seiner Leser, wie sie sich im gegebenen Falle verhalten wollen. Daß ein Christ nicht nur dem Bruder, sondern auch dem Heiden gegenüber lieber Unrecht leiden als Unrecht zufügen soll, versteht sich dem Apostel von selbst. V. 7 ff. treten die großen Forderungen des Herrn in ihrer absoluten Form und Weite vor die Leser — nur zugespitzt durch den Gedanken: Unrecht ist Unrecht, vollends Unrecht gegenüber den Brüdern.

Das führt auf die Motive des Apostels: gerade hier ist die Auslegung merkwürdig zurückhaltend und schweigsam. Ob sie die Motive als selbstverständlich und bekannt voraussetzt? Oft verrät sie aber selbst nur ein mangelhaftes Verständnis derselben. Das Wenige, was z. B. Lechler, Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter [3] 1885, 136 zur Sache sagt, ist ganz unter den Gesichtspunkt der Scheidung von der Umwelt gebracht, ebenso die etwas ausführlicheren Bemerkungen Weizsäckers, Das apostolische Zeitalter [2] 1892, 658.

Nun ist gewiß die Absonderung von der Außenwelt auch ein Motiv des Apostels: zu seiner Ethik gehört auch die Rücksichtnahme auf die Draußenstehenden (1 Thess. 4, 12), das Unsträflichsein bei Juden und Heiden und bei der Gemeinde Gottes (1 Kor. 10, 32). Aber diese Art Exklusivität ist doch bei Paulus ganz anders motiviert als sonst. Wir besitzen das Statut eines religiösen Vereins Altgriechenlands, der Jobakchen Athens, veröffentlicht und besprochen von E. Maaß, Orpheus 1895, 24 f.: Darin heißt es u. a. „dieselbe Strafe (wie der, der sich beim Vereinsfest zu Schlägen hinreißen läßt, nämlich 25 Denare) soll

auch den Geschlagenen treffen, wenn er statt bei dem Priester oder Archibakchen die Sache anzubringen, öffentlich Klage erhebt". Das ist auch eine Art von Sühnverfahren innerhalb des Vereins, ein Zwangssühneverfahren, aber das Motiv ist klar: der Verein will die Einmischung der weltlichen Gerichte und damit der Polizeiorgane in innere Vereinsangelegenheiten unter allen Umständen vermeiden. Darum bestraft er den, der Anzeige erhebt, ebenso schwer wie den Störenfried; der eine hat sich so sehr gegen die Vereinsdisziplin versündigt wie der andere. Ist das das paulinische Motiv? Gerade von diesem Hintergrund der Nützlichkeit im Vereinsinteresse hebt sich der sittlich-ideale Geist der apostolischen Anordnung so recht vorteilhaft ab. Auch die Synagoge hatte ein Interesse an Exklusivität. Ihr war durch staatliche Privilegien die Gerichtsbarkeit über ihre Mitglieder zuerkannt, nicht als Vereinsrecht, sondern als Glied der jüdischen, nach eigenem Recht lebenden Nation. Paulus hatte diese Jurisdiktion der Synagoge zu wiederholten Malen am eigenen Leibe in Gestalt der „Vierzig Stockschläge weniger einen" zu spüren bekommen (2 Kor. 11, 24). Begreiflich genug, daß die Synagoge eifersüchtig über solchen Rechten wachte und ihren Mitgliedern verwehrte, Recht zu suchen bei den Heiden. Sollte es solcher synagogaler Geist sein, den Paulus hier auf seine Christengemeinde überträgt? Gewiß, das Hochgefühl der Heiligen, mit dem er seine Korinther zur Selbstachtung anzuspornen sucht, die Vorstellung von dem den Heiligen zustehenden Weltgericht, mit der er dabei operiert — sie wird von der heutigen Auslegung unnötig breitgetreten, weil sie uns auffällt —, sie sind von dem Judentum übernommen. Aber nicht in ihnen liegt das Schwergewicht der Ausführung. Dies liegt in der Forderung V. 7 ff.: lieber Unrecht leiden als Unrecht zufügen. Das ist der große evangelische Grundsatz, zu dessen Sicherstellung Paulus den Vorschlag macht: wenn ihr nicht von selbst auf jeden Streit verzichten könnt, so geht einen christlichen Bruder um Schlichtung an, bringt's aber nicht als Rechtshandel vor Gericht. Nicht auf die Vermeidung des öffentlichen heidnischen Gerichtes und dessen Ersatz durch ein christliches Gemeindegericht kommt es ihm an,

wobei das inoffizielle schiedsrichterliche Verfahren nur ein Ersatz für einen wirklichen rechtlichen Prozeß wäre (Bousset), ein Notbehelf entsprechend dem juristischen Laiencharakter der christlichen Brüder. Nein, gerade das nicht-richterliche ist ihm die Hauptsache. Der Rechtsstreit muß nach Recht durchgefochten werden; Richter und Anwälte müssen die Parteien mahnen, ihr Recht möglichst klar herauszustellen; so verschärfen und erhitzen sich die Leidenschaften, das Recht mag triumphieren, die christliche Liebe unterliegt. Ganz anders im Güteverfahren vor dem christlichen Bruder: da kann dem evangelischen Grundsatz des Verzichtes auf das Recht zu voller Geltung verholfen, da können beide Parteien zur Nachgiebigkeit vermahnt, da kann ein beide zufriedenstellender Schiedsspruch gefällt werden. Es ist der verschiedene, in gewissem Sinne geradezu entgegengesetzte Geist beider Instanzen und Verfahren, welcher Paulus bewegt, das öffentliche Gericht des Staates oder der Stadt für seine Gemeindeglieder abzulehnen und das Schiedsgericht innerhalb der Gemeinde an deren Stelle zu setzen. Der Vorschlag, den er den Korinthern macht, ist nur ein Stück in seiner großen Erzieherarbeit, durch die er seine Gemeinden langsam auf die Höhe evangelischer Sittlichkeit zu führen trachtete [1]). Daß daraus eine kirchliche Institution, das Bischofsgericht, wurde, ist nicht sein Werk, und war schwerlich ganz in seinem Sinne, obwohl nicht verkannt werden soll, daß für das ausgehende Altertum diese Bischofsgerichte oft in dem von Paulus erstrebten Geiste, als ein Hort christlicher Güte, im Unterschied von den bürgerlichen Gerichten, gewirkt haben [2]).

II.

Dem paulinischen Ratschlag für die heidenchristliche Gemeinde Korinths stellt sich zur Seite eine auf die Urgemeinde zurückgehende Anordnung. Was wir Matth. 18, 15—17 lesen, atmet zwar Jesu Geist, ist aber seiner Formulierung nach sichtlich Ge-

1) Vgl. hierzu meine Urchristlichen Gemeinden. 1902, 29 f.

2) Vgl. Brace, Gesta Christi, 85.

meindeprodukt [1]). Luk. 17, 3 hat eine weit kürzere Fassung aufbewahrt, in der vor allem der Begriff ἐκκλησία fehlt [2]).

Auch hier handelt es sich um den Bruder, den Mitchristen. Falls dieser sündigt, fehlt — das fast von der gesamten Überlieferung außer ägyptischen Zeugen gebotene εἰς σέ [3]) ist wohl hier so gut wie Luk. 17, 3 Glosse, eingedrungen aus V. 21 = Luk. 17, 4 — so soll man ihn erst unter vier Augen abstrafen; falls dies nicht hilft, vor ein oder zwei weiteren Zeugen; hört er auch auf diese nicht, so soll man es der Gemeinde sagen; hört er auch auf die Gemeinde nicht, so soll er als unverbesserlich, als ein Mensch, mit dem nicht zu verkehren ist, gelten. Die Hauptfrage ist hier, an was bei ἁμαρτήσῃ gedacht ist: steht es wirklich absolut, von Sünde im allgemeinsten Sinne, oder ist das Verhalten gegen den betreffenden Bruder gemeint, wie es die Glosse εἰς σέ will? In jenem Fall hätten wir es mit Seelsorge bzw. Kirchenzucht zu tun, in diesem Fall mit einer Anweisung zum Güteverfahren, zu dem Versuch in brüderlicher Verständigung das gekränkte Recht durch Wiedergutmachung herzustellen. Der jetzige Zusammenhang spricht mehr für die erstere Auffassung: voran geht das Gleichnis vom Suchen des verlornen Schafes V. 12—14; es folgt der Spruch über Binden und Lösen V. 18. Erst nach dem Spruchpaar über Gebetsgemeinschaft und Jesusgemeinschaft V. 19. 20 kommt die Petrusfrage nach der Pflicht des Vergebens, wenn der Bruder „gegen mich

1) So auch A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte I, 225 gegen B. Weiß.

2) ἐκκλησία, in den Evangelien bekanntlich nur Matth. 16, 18 und 18, 17, bedeutet an beiden Stellen nicht ganz das gleiche, wenn auch mit Vulg. (beidemal ecclesia) die vorlutherische Bibel beidemal „Kirchen", Luther beidemal Gemeinde übersetzt. Es ist trotz Wellhausens Gegenbemerkung, der den Evangelisten beidemal an die Urgemeinde denken läßt, richtiges Gefühl, wenn man Matth. 16, 18 mit Kirche, 18, 17 mit Gemeinde wiedergibt. Merx' gelehrte Erörterung über die syrischen Wiedergaben führt doch auch auf die christliche Ortsgemeinde, nicht etwa auf die jüdische Synagoge.

3) Es fehlt in der sahidischen Übersetzung, bei Origenes, Basilios, Kyrill, in ℵB 1. 22. 234*. 544. 1582, es findet sich aber schon im Diatessaron, Syr cur sin, vet. lat., auch in der Pistis Sophia und wird neuerdings von Merx eifrig verteidigt, während Wellhausen es mit „ganz verkehrt" abtut.

sündigt" V. 21 ff. als Einleitung zu dem Gleichnis vom Schalksknecht. Aber diese von dem Verfasser des ersten Evangeliums stammende Anordnung beweist höchstens für seine Auffassung, nicht für den ursprünglichen Sinn des in dem Sondergut des Matthäusevangeliums isoliert überlieferten Wortes. Die Parallele bei Lukas 17, 3, einer anderen Quelle entnommen, stellt das Wort unmittelbar mit dem über die Pflicht wiederholten Vergebens (Matth. 18, 21 f.) zusammen. Auch das Hebräerevangelium mit seinem peccaverit frater tuus in verbo denkt an persönliche Beleidigung: et satis tibi fecerit. Origenes (in Matth. comm. tom. XIII, 30) freilich versteht Sünde im allgemeinen und erörtert nur die Streitfrage, ob grobe oder leichte Sünden gemeint seien; die Antiochener aber, deren Text jene Glosse voraussetzt, verstehen es von persönlicher Kränkung (ὅ τε λυπήσας καὶ ὁ λελυπημένος Chrys.), demgemäß finden sie in unserer Stelle die Aufforderung des Geschädigten an den Bruder, sich mit ihm zu versöhnen (προκαλεσάμενος τὸν ἁμαρτήσαντα πρὸς τὸ διαλλαγῆναι). Chrysostomus konstatiert, daß nicht der λυπήσας zu dem λυπηθείς, sondern umgekehrt dieser zu jenem geht, und führt sehr fein aus, daß nicht von anklagen, schelten, Recht fordern, sondern nur von ἐλέγχειν, d. h. das Unrecht zu Bewußtsein bringen, die Rede ist [1]).

Die Entscheidung liegt darin, daß das Herrenwort einer biblisch-rabbinischen Tradition folgt: Lev. 19, 17 ist geboten: „Hasse deinen Bruder nicht in deinem Herzen, sondern weise deinen Volksgenossen in Güte zurecht, daß du nicht seinetwegen Sünde auf dich ladest". Im Testament der 12 Patriarchen, Gad c. 6, ist das dahin ausgeführt: „Liebet einander von Herzen, und wenn einer gegen dich sündigt, so sage es ihm in Frieden, und schaffe das Gift des Hasses weg, und halte in deiner Seele die List nicht fest. Und wenn er bekennt und bereut, so vergib ihm; wenn er leugnet, so streite nicht mit ihm, damit du nicht, wenn er schwört, doppelt sündigst . . .; wenn er nun leugnet und sich

1) ἔλεγξον, τουτέστιν ἀνάμνησον τοῦ ἁμαρτήματος, εἰπὲ πρὸς αὐτὸν ὅπερ ἔπαθες παρ' αὐτοῦ.

schämt bei der Vorhaltung, so werde es in Schweigen gehüllt bring ihn nicht aus [1]). Denn der, welcher leugnet, tut (doch) Buße, so daß er nicht mehr gegen dich fehlt, sondern er wird dich ehren und fürchten und Frieden halten. Ist er aber unverschämt und besteht auf der Bosheit, so vergib ihm auch so von Herzen und überlaß Gott die Vergeltung". Ganz ähnlich wie Matth. 18, 15—17 zu Luk. 17, 3 verhält sich diese Ausführung zu Lev. 19, 17: sie setzt drei Möglichkeiten: 1) daß der Bruder sich durch die Vorhaltung überzeugen läßt, 2) daß er zwar leugnet, aber doch in sich geht; 3) daß er verstockt bleibt. In allen drei Fällen verlangen die Testamente: Vergeben. Was sie vor allem vermieden wissen wollen, ist, daß Fremde zugezogen werden. Darin unterscheidet sich ihre Praxis auf das schärfste von der Anordnung bei Matth. 18. Ohne Zweifel steckt darin ein gut Teil praktischer Erfahrung und nützliche Weisheit. Die urchristliche Auffassung aber ist eine andere: Brüder sind dazu da, einander zu helfen, auch in Güte Streit zu schlichten; und die Gemeinde als Bruderbund ist höchste Instanz des Friedensgerichts. Wer sie verachtet, begibt sich damit des Rechts als Bruder anerkannt zu werden. Im übrigen aber bleibt auf seiten des andern auch so die Pflicht, zum vergeben bereit zu sein. Die Moral ist nicht anders als in den Testamenten, nur die Form des Verfahrens ist verschieden.

Daß die 2 oder 3 Brüder, die als Zeugen beigezogen werden, nicht bloß die Aussagen der Streitenden für die nachfolgende Verhandlung vor der Gemeinde feststellen sollen (J. Weiß), ist klar. Sie bilden die erste Schiedsinstanz, wenn der Sühneversuch unter vier Augen fehlgeschlagen ist; bleibt auch ihr Bemühen erfolglos, so können sie vor der Gemeinde die Bemühung des einen, benachteiligten Bruders um Verständnis und die Ab-

1) Schnapps Übersetzung bei Kautzsch, Pseudepigraphen 494: „und Ruhe hält, so vertreibe ihn nicht mit Gewalt" halte ich für falsch. Der oben übersprungene Satz redet davon, daß kein Fremder das Geheimnis der Zwei hören soll, und das entspricht der Schilderung des Hasses in Kap. 4: „Wenn der Bruder fehlt, will er es sogleich allen verkündigen und drängt darauf, daß ein Urteil über ihn gefällt werde und er abgestraft sterbe."

lehnung seitens des andern Teils bezeugen (W. C. Allen). So wenig wie die paulinische Anordnung hat diese judenchristliche feste rechtliche Formen. Beides sind Ausstrahlungen des Gedankens Jesu, daß sein Jünger unter allen Umständen die Hand zur Versöhnung reichen soll, gleichviel ob er im Recht oder im Unrecht ist. Diese Pflicht geht noch vor alle kultischen Pflichten. Das Gott darzubringende Opfer kann warten, ja muß warten, bis der Bruder versöhnt ist (Matth. 5, 23 f.). Die sog. Apostellehre (Did. 15, 3) kennt ein Wort des Evangeliums: „Strafet (ἐλέγχετε) einander nicht in Zorn sondern in Frieden". Auf ein Herrenwort scheint es auch zurückzugehen, was Paulus Röm. 12, 17. 21 sagt: „keinem böses für böses vergeltend . . . laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege im Guten das Böse". [1])

Die christliche Ethik hat es mit der Gesinnung zu tun: wo sie sich auf Gemeinschaftsordnungen einläßt, greift sie gewissermaßen auf ein fremdes Gebiet über. Die Ordnungen sind ihr nur soweit wertvoll und nachachtungswert, als darin die rechte Gesinnung sich betätigt. Das Christentum muß auf Versöhnlichkeit dringen, auf ein Verhalten aller zu allen, bei dem es Streit nicht gibt, und wo Streit droht, von vornherein brüderliches Entgegenkommen ihm die Spitze abbricht. — Aber die Wirklichkeit bleibt hinter dem Ideal zurück, und die christliche Gemeinde hat auch erzieherische Pflichten. Die Sittenlehre muß, mit Luther zu reden, auf den gemeinen groben Mann Rücksicht nehmen. Unter dem Gesichtspunkt machen Paulus und die Matth. 18 vorliegende judenchristliche Überlieferung ihre Vorschläge für ein schiedsrichterliches Güteverfahren. Es ist ein Beweis dafür, daß Gedanken des Evangeliums sich immer mehr in unserem Volksbewußtsein durchsetzen — meist ohne daß ihre Herkunft, ihr christlicher Grundzug erkannt wäre —, daß jetzt ein solches Güteverfahren allgemein als Voraussetzung für das Prozeßverfahren gefordert wird: „der Weg zum Richter führt nur über den

1) Vgl. hierzu F. Kattenbusch, Über Feindesliebe im Sinne des Christentums, Stud. u. Krit. 1916, 21 ff.

Schlichter"[1]. Die heute erstrebte gesetzliche Regelung, bei der Schiedsämter als Zwangsämter ein richtiges Verfahren durchführen, ist etwas anderes, als was das Urchristentum wollte, aber beide streben dem gleichen Ziele zu. Die christliche Predigt von der Versöhnlichkeit kann sich der neuen Strömung im Recht nur als eines Bundesgenossen freuen. Sie wird ihm ihr bestes geben, wenn sie die Willigkeit schafft, ohne die jene Regelung doch nur tote Form bleibt.

---

1) Fehr a. a. O.

2.

Dr. Bruno Jordan

in Bremen

Der Wahrheitsgehalt der religiösen Erfahrung

In der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft hat 1915 Konstantin Österreich einen inhaltreichen Vortrag über die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem gehalten, dessen Grundgedanken für uns zum Ausgangspunkt einer erweiterten Untersuchung werden sollen.

Österreich sieht die Hauptleistung der modernen Religionswissenschaft darin, daß sie uns gelehrt habe, die Religionen von innen zu sehen. Nicht das Dogma, sondern das seelische Leben macht die Religiosität aus. Es kommt für die Forschung darauf an, daß der Forscher sich selbst und uns nachfühlbar macht, was bestimmte Menschen religiös innerlich erlebt haben. In dem Nacherleben der Gemütsverfassung der religiösen Menschen werden auch die in ihnen enthaltenen Werte mit Notwendigkeit miterlebt. Gegenstand der Forschung ist die religiöse Erfahrung, das religiöse Erlebnis. Das Problem ist das der Objektivität dieser Erfahrungen und Erlebnisse. Die erste wichtige Tatsache ist nun, daß alles tiefere religiöse Leben die Glaubensform abstreift. Wenn wir zu den Höhen des religiösen Lebens ansteigen, begegnen wir der stärksten Zuversicht, zu dem göttlichen Wesen in

viel engeren Beziehungen zu stehen als denen des bloßen Glaubens an seine Existenz und Vertrauens auf sein vorsehendes Wirken. (Unmittelbare Bewußtseinsberührung mit Gott; Gott nicht transzendent, sondern immanent, unmittelbar erlebt, erfahren.) In der Ekstase wird diese Einigung mit der Gottheit momentan erreicht. Die großen Mystiker streben einer dauernden Vereinigung zu (mariage spirituel), das Persönlichkeitsbewußtsein schwindet, die eigentlichen Willenserlebnisse hören auf, Gott handelt durch uns. Die Ekstase ist nicht ein bloßes Anschauen Gottes, ein Aufnehmen Gottes in das fassende Bewußtsein. Auch das Handeln wird als von Gott beeinflußt erlebt. Das Erlebnis Gottes ist dabei nicht symbolisch, sondern unmittelbar. Es gibt ausgebildete Theorien dieser Gotteserfahrung bei den Mystikern. Von manchen ist geradezu die Existenz eines besonderen Empfindungsorgans für das Göttliche angenommen. Diese Tatsache einer Gotteserfahrung kann nicht aus dem Unterbewußtsein erklärt werden. Denn die Mystiker verlegen die Berührung mit Gott gerade in den Umkreis ihres Bewußtseins. Es handelt sich vielmehr um ein Erfülltsein des Bewußtseins, ein Eindringen des Göttlichen in das Bewußtsein. Die Bewußtseinsanalyse ergibt nun folgendes: Von einer vollständigen Erschauung Gottes kann keine Rede sein. Die Mystiker vermögen Gottes Wesen nicht zu beschreiben. Eine Gotteslehre auf Grund der Erlebnisse würde recht dürftig ausfallen. Man könnte sagen: Vielleicht liegt dieses Erlebnis über den menschlichen Verstand hinaus, es läßt sich nicht in Worte fassen. Dann könnte das Erlebnis aber nicht als „Gott" erkannt, könnte es überhaupt nicht intellektuell aufgefaßt werden. Auch sind die Ekstatiker in der Regel sehr stark intellektuell befähigt. Des Rätsels Lösung ist diese: Es handelt sich um Bewußtseinsinhalte, die wir nicht kennen. Die Mystiker erleben Werte von einer Werthoheit, zu denen das normale Individuum nicht emporsteigt. Die Werke der Mystiker enthalten Aussprüche über das unsägliche Glück, das sie empfinden. Dieses Glück ist charakterisiert durch seine Wertstufe, die unendliche Hoheit und Reinheit, die ihm eigen ist. Unter der Voraussetzung, daß es Wertstufen, daß es qualitative Momente,

die den Gefühlen selbst zu eigen sind, gibt, muß die Werthöhe als der letzte Grund dafür angesehen werden, daß die Ekstatiker etwas vom göttlichen Wesen unmittelbar zu erfahren meinen. Es gibt also eine neue Schicht von Bewußtseinsinhalten: die Göttlichkeitswerte. Eigentümlich ist diesen Göttlichkeitsgefühlen der sich aufdrängende Charakter, es sind gleichsam affektive Zwangsprozesse.

Soweit Österreich, dem ich meist wortgetreu, das Wichtigste aushebend, gefolgt bin. Die Theorien, die der Verfasser an diesen Tatsachenbefund anknüpft, vor allem seine Versuche, philosophisch zu diesem Tatsachenbefund Stellung zu nehmen, die in der Erkenntnis der Religiosität als eines eigenen Wertgebietes ihren Abschluß finden, alle diese Deutungen und Folgerungen übergehe ich hier ganz. Mich interessiert vor allem die Frage nach der Objektivität, der Gültigkeit der oben gekennzeichneten Erlebnisse. Auch die von Österreich gestreiften Probleme, ob den Erfahrungen eine transzendente Realität (Gott) als die sie bewirkende Ursache entsprechen, ob ein unmittelbarer Einfluß von Psychischem auf Psychisches möglich sei, (James), lasse ich beiseite. Österreich hat allerdings die Frage der Objektivität aufgeworfen, aber sie sofort auf die gesamte Religiosität, insbesondere auf den Glauben, ausgedehnt und dabei die autonome, die kritizistische und die psychologische Begründung der Glaubensobjektivität abgelehnt und dafür eine Wertbestimmung versucht. Ich folge ihm auf diesem Wege nicht. Ich frage vielmehr, kann die oben skizzierte Erfahrung auf Objektivität Anspruch erheben und läßt sie sich in weitere Zusammenhänge einordnen? Den Tatbestand setze ich dabei zunächst voraus. Ich halte es freilich für richtiger, auf die Eigenart der Religiosität Jesu zu exemplifizieren, anstatt Mystiker zu zitieren, die nach Österreichs eigenen Feststellungen (an anderer Stelle seines Vortrags) an intellektuelle Glaubensgrundlagen gebunden sind. Wenn ich auch nicht verkenne, daß die Mystiker sich über die gegebene Tradition erheben und eigentümliche Erlebnisse Gottes beschreiben, die im Gegensatz zu den Glaubenssätzen begrifflich nicht fixierbar, nicht intellektuell faßbar sind, die sich dem passiv genießenden Geist aufgedrängt haben,

so halte ich doch für wahrscheinlich, daß in ihre Erlebnisse die intellektuellen Grundlagen des überkommenen Glaubens mit eingehen. Die religiösen Werterlebnisse sind ja auch nach Österreich an intellektuelle Unterlagen gebunden. „Ohne Glauben kein religiöses Werterlebnis. Alle Religiosität hat eine Überzeugtheit von, in der Regel transzendenten, Tatbeständen zur Voraussetzung" (S. 30). Das Verhältnis der immanenten Gotteserfahrung zu diesem transzendenten Glauben ist höchst kompliziert (Österreich geht auf dieses Problem nicht ein). Jedenfalls kann die Gotteserfahrung nicht frei von den Einflüssen der Gotteserkenntnis sein, wenn auch die Erkenntnis in der Erfahrung nur latent, nicht offen wirksam zu sein braucht. Mir scheint es deshalb weit natürlicher an die Religiosität Jesu anzuknüpfen. Die Fragen ihrer Existenz oder Fixierbarkeit brauchen uns dabei gar nicht zu kümmern. Denn wie es sich auch verhalten mag, auf jeden Fall ist uns in der „Geschichte Jesu" eine eigentümliche Religiosität überliefert, die der oben gegebenen Charakteristik durchaus entspricht. Hoheit und Reinheit zeichnen ohne Frage gerade dieses „Werterlebnis" aus. Auf den Inhalt brauchen wir dabei keineswegs einzugehen, ebensowenig auf die Genesis, die literarische Fixierung u. a.

Worauf gründet sich die Objektivität dieser Religiosität? Österreich lehnt die Deutung des Glaubens als „Phantasie" ab, weil der Glaubensakt stets die Wahrheit des Geglaubten behaupte. Man glaubt an etwas, dessen Existenz eben dadurch behauptet wird. Ebenso weist er den Versuch zurück, dem Glauben Selbstgewißheit d. h. in sich ruhenden Wahrheitsgehalt zuzusprechen. Man kann dieses Problem vielleicht so formulieren: Folgt die oben gekennzeichnete Religiosität ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit oder nicht? Ist dem Werterlebnis mit seiner Hoheit und Reinheit auch Wahrheitsgehalt gegeben? Der Hinweis auf den Zwangscharakter des Erlebnisses fruchtet nichts, da eben dieser ja begründet werden soll. Es ist klar, das Werterlebnis kann nur dann objektiv sein, wenn es allgemeingültig und notwendig ist. Aber seine Wertstufe besteht ja gerade in seiner Einzigartigkeit. Die Hoheit und Reinheit ist etwas ganz Singu-

läres und soll doch objektiven Charakter haben. Tröltsch hat auf den Glauben die kantische Problemstellung der Erfahrungskritik übertragen und zu zeigen versucht, daß in dem Glauben sich der Geist nach eigenen und eigentümlichen Gesetzen notwendig auswirkt; der Glaube entfaltet sich gemäß gewissen Normen so, daß in ihn ein religiöses Apriori eingeht, das ihn konstituiert. Aber auch diese Deutung würde, auf das Werterlebnis eines Einzelnen angewandt, dieses in das individuell gefärbte menschliche Erlebnis umwandeln, über das es sich doch zu erheben angibt. Entweder ist das Erlebnis von singulärer Höhe und Reine, dann ist es nicht objektiv, oder es ist objektiv, dann rangiert es unter den übrigen prinzipiell allen Menschen zukommenden Erfahrungen. Mich dünkt, diese Frage ist außerordentlich bedeutsam: hat das exzeptionelle Werterlebnis religiöser Art, das an Hoheit und Reine alles hinter sich läßt, das eine eigentümliche Weise des Gotterlebens darstellt, die über den normalen Zustand hinausliegt, hat etwa Jesu Religiosität Anspruch auf Objektivität, trägt sie Wahrheitsgehalt? Ihr gegenständlicher, objektiver Charakter wäre erwiesen, wenn sich kategoriale Funktionen aufzeigen ließen, die diese Erfahrung gesetzmäßig bestimmten. In der Tat gehen Bestimmungsgründe dieser Art in das Erlebnis ein: Die Aufhebung des Icherlebnisses z. B. ist eine notwendige Vorbedingung dieser Gotteserfahrung. Also eine Funktion, die der transzendenten Einheit der Apperzeption, die die Erkenntnis letzten Endes begründet, genau entgegengesetzt ist, erscheint als das erste notwendig konstitutive Moment für diese Erlebnisart. Von hier aus ließe sich dann weiter zeigen, daß überhaupt gerade Funktionen, die denen der Erkenntnis entgegengesetzt sind, für diese Erfahrung als gültig angesehen werden müssen. Die Gotteserfahrung im oben gekennzeichneten Sinn ist genau das Gegenteil von der „kantischen" Erkenntnis. So ist nach meiner Überzeugung Tröltschs an sich berechtigter Gedanke umzudeuten. Es ist z. B. klar, daß das „Erschauen Gottes" in jener Erfahrung gerade das Gegenteil ist von der transzendentalen Anschauung von Raum und Zeit. Dieses negative Moment erklärt auch den Gegensatz dieser Erfahrung zu der Erkenntnis, erklärt die Unmöglichkeit sie be-

grifflich zu fixieren. Seinem innersten Wesen nach ist das Gotterleben der Erkenntnis notwendig unzugänglich, aber es hat dasselbe Anrecht auf Objektivität wie dieses, nur daß diese Objektivität genau den entgegengesetzten Charakter hat. Letzten Endes ergibt sich also als Aufgabe, einen Begriff der Objektivität zu begründen, der sowohl die der „Erkenntnis" als die entgegengesetzte der religiösen Erfahrung umspannt. Jedenfalls ist der Versuch, die letzte irgendwie auf die erste zurückzuführen, so lange gescheitert, als dadurch das Eigentümliche der Gotteserfahrung preisgegeben werden muß. Umgekehrt erscheint es ebensowenig statthaft, (mit Österreich) das Gotteserlebnis als ein reines Werterlebnis auf sich selbst zu stellen und dadurch jeder Objektivität zu entkleiden. Man gewinnt vielmehr die gesuchte Objektivität, wenn man die Funktionen der Erkenntnis in ihr kontradiktorisches Gegenteil verwandelt und diese als konstitutive Merkmale der Gotteserfahrung aufweist. Die Erkenntnis enthält z. B. als apriorische Bestandteile die reine Anschauung von Raum und Zeit, die logischen Kategorien, die transzendentale Einheit der Apperzeption. In der Gotteserfahrung sind Raum und Zeit ausgelöscht, dafür erscheint hier eine besondere entgegengesetzte Anschauungsform, die negativ eben durch den Mangel an Raum und Zeit gekennzeichnet ist. Die kategoriale Bestimmung erscheint in dem Gotteserlebnis nicht vom urteilenden Ich aus, sondern umgekehrt vom Göttlichen aus orientiert. Die „Passivität" der Mystiker ist genau die Gegenbewegung gegen das Urteil des Erkennenden. Endlich der Apperzeption entspricht die Aufhebung des Ichbewußtseins als ihr polarer Gegensatz. Gotteserlebnis und Erkenntnis sind Gegenpole einer und derselben Reihe. Als Ganzes erst ergibt ihr Zusammen die volle „Erkenntnis" oder Erfahrung in einem höheren Sinn. Beide können nicht aneinander gemessen, noch durcheinander positiv bestimmt werden.

Die Gotteserfahrung ist nicht so sehr ein Werterlebnis. Die Mystiker sind leicht geneigt die Wirkung für die Ursache zu nehmen, das Gefühl unsäglichen Glücks als den unmittelbaren Inhalt des Gotterlebens zu betrachten, während es doch eine

begleitende Folge ist. Es ist ein eigentümliches Geistesverhalten, das sich in der Gotteserfahrung auswirkt, und das zunächst negativ als Gegenstück zur Erkenntnis bestimmt werden kann. Es kann zwar nicht durch die Erkenntnis begriffen, aber es muß von ihr aus durch Negierung ergriffen werden. Darin besteht auch sein objektiver Charakter, daß sich in ihm ein Gottesverhalten nach eigener Gesetzmäßigkeit auswirkt. Aber diese Gesetzmäßigkeit ist nicht, wie Tröltsch vom Glauben behauptet (dort freilich mit Recht), positiv oder in Analogie zur Erkenntnis zu bestimmen, sondern nur negativ im Gegensatz zu ihr. Daher ist dieser Religiosität auch gar nicht auf rationalem Wege beizukommen, nur ein ihr verwandtes Geistesverhalten kann sie sich nacherzeugen, kann sie nachempfinden und nachleben. Da alle Mystik und alle Religiosität, die beide freilich grundverschieden sind, sich aber im Gotteserlebnis zu berühren scheinen, einen langen Weg starker Aktivität voraussetzen, bis sie ihr Ziel erreichen, und da diese Aktivität letzten Endes die Umkehrung der philosophischen Erkenntnis bedeutet, so ist klar, daß es eine Erkenntnis der Gotteserfahrung nicht geben kann. Ebensowenig darf man die Gotteserfahrung als eine Nichterkenntnis auch für nicht objektiv halten. Es ist ja keineswegs erwiesen, daß sich Gegenständlichkeit nur in der Erkenntnis zeigt. Gerade die bewußte Methodik im Geistesverhalten religiöser Menschen, ihr Kampf gegen die Erkenntnis, ihre „Aktivität" beweisen, daß die Religiosität einer besonderen „Gesetzmäßigkeit" folgt, die eine eigentümliche Objektivierung zu bewirken genötigt ist. In der Religiosität Jesu z. B. liegt nicht bloß ein subjektives Gebilde, ein Produkt „zufälliger" psychischer Gesetze, sondern liegt ein eigentümlicher Begründungs- oder besser Erlebenszusammenhang vor, der auf eine besondere „Gültigkeit" Anspruch erhebt. Alle religiösen Erlebnisse von größter Hoheit und Reinheit sind ebensogut „ewig gültig" und in demselben Sinn „wahr" wie die tiefsten und erhabensten philosophischen Antworten und Systeme, wenn auch die Begründung der Objektivität in beiden Fällen entgegengesetzter Art ist.

Rezensionen

1.

D. Adolf Risch
Pfarrer in Landau, Pfalz

Prof. D. Wilh. Walther, Luthers Deutsche Bibel. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Reformation

Mit 4 Bildertafeln. Berlin 1917. Mittler & Sohn. VI und 218 S. Mk. 3,50

Die Schrift von Walther ist für den weiteren Kreis der Gebildeten bestimmt, sie geht nicht in der schweren Rüstung der Gelehrsamkeit einher Trotzdem bietet sie doch auch zur Stunde dem Fachmann die zuverlässigste Zusammenfassung der wissenschaftlichen Arbeit, die sich bisher um ein geschichtliches Verständnis der Lutherbibel bemüht hat. Das 1. Kapitel gilt der deutschen Bibel des Mittelalters. Diese hat das grundlegende Quellenwerk des Verfassers „Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters" (3 Bände, Braunschweig 1889—92) erst für die wissenschaftliche Forschung gleichsam neu entdeckt. Reste althochdeutscher Bibelübersetzungen reichen bis in die Zeit Karls des Großen zurück. Nur waren jene frühesten Anfänge nie unmittelbar für das Volk, sondern nur als Handreichung für den Priester oder für einzelne fürstliche Personen bestimmt. Klar weist der Verfasser nach, daß erst die Erschütterung des kirchlichen Ansehens zu Beginn des 14. Jahrhunderts das Bedürfnis einer deutschen Bibel als einer über der Kirche stehenden unfehlbaren Autorität in verein-

zelten Kreisen unseres Volkes geweckt habe. Daraus erklärt sich auch die Stellung der Kirche zu diesen vielen unabhängig voneinander entstandenen mangelhaften Bibelverdeutschungen. Im günstigsten Fall duldete sie sie stillschweigend. Die freie Wiedergabe des Bibelstoffs im 1. Jahrtausend in der altdeutschen Bibeldichtung und Ende des Mittelalters in den Historienbibeln [1]), in denen wie in einem Sammelbecken alles geschichtliche Wissen, Wundergeschichten, Sagen und Legenden zusammengeflossen sind, hat Walther von seiner Darstellung ausgeschlossen. Übersetzungen sind es freilich nicht; aber durch die flüssige Sprachform, in welcher sie vielfach den Bibelstoff dem Volke darboten, sind sie doch Vorläuferinnen der von Luther geschaffenen deutschen Volksbibel, die die strengste Gewissenhaftigkeit des Übersetzers mit dem traulichen Ton des Volkserzählers meisterhaft zu verbinden weiß. Die Grenze zwischen der Historienbibel und der Bibelübersetzung ist in mancher Hinsicht fließend. Der mitteldeutsche Zweig der ersteren z. B. nähert sich in der bewußten Unterscheidung der Zusätze von der biblischen Darstellung und durch engen Anschluß an den biblischen Text sehr der Art einer freien Übersetzung. Die Bearbeiter beider Bibelgattungen treten oft in ganz ähnlichen Worten für den Segen des Bibellesens ein und verteidigen das Recht des Volks an die Bibel.

Das 2. Kapitel unterscheidet mit Recht Luthers Beweggrund zur Arbeit der Bibelverdeutschung von dem seiner Vorgänger. Ersterem ist die Bibel nicht nur die einzige unfehlbare Richterin. Er hat an ihr auch die Kraft des unmittelbar Glauben weckenden Heilszeugnisses von Christus erlebt und hält sie darum für befähigt, ein segensreich wirkendes Volksbuch zu werden. Luther hat mit der Lehre vom vierfachen Schriftsinn gebrochen. Liegt der Schlüssel zum richtigen Bibelverständnis wirklich in der Erhebung des verborgenen mehrfachen Schriftsinnes, der dem ungelehrten Laien verschlossen ist, so besteht das katholische Bibelverbot ganz zu Recht. Unser lückenhaftes Wissen davon, wie sich Luther die Kenntnis der Grundsprachen angeeignet hat, wird von W. klar und erschöpfend zusammengefaßt. Daß der Reformator nicht nur eine außergewöhnliche Sprachbegabung besaß, sondern sich auch noch erst mit eisernem Fleiß in der Handhabung seiner Muttersprache allmählich vervollkommnen mußte, wird fesselnd ausgeführt. Der Anteil Luthers am Siege einer über den Mundarten stehenden hochdeutschen Schriftsprache wird hier und im

1) Vgl. Vollmer, Materialien zur Bibelgeschichte. Band I, ober-, mittel- und niederdeutsche Historienbibel. Berlin, Weidmann, 1912 u. 1916. 214 und 182 S.

6. Kapitel in kurzen Strichen umgrenzt. Das neueste, sehr in die Wagschale fallende Urteil des objektiven Germanisten H. Paul in München in seiner deutschen Grammatik (1916) S. 120 darf ich hier gleich nachtragen: „Als eigentlicher Begründer der neuhochdeutschen Schriftsprache gilt, wenn auch neuerdings viel bestritten, doch richtig verstanden mit Recht Luther.“ Paul legt dabei den Hauptnachdruck auf Luthers deutsche Bibel und kleinen Katechismus. Da die Untersuchungen über die deutsche Prosa noch in den Windeln liegen, läßt sich leider auch von Walther noch nicht der sprachliche Hintergrund, von dem sich Luthers Fortschritte scharf abheben, zutreffend zeichnen.

Das 3. Kapitel bringt einen geschichtlichen Überblick über Luthers Arbeit an seiner Bibel. Wahrscheinlich hat der Reformator auf der Wartburg nicht den Erasmus-Text, sondern die griechische Ausgabe Gerbels benutzt, die allerdings nur in ein paar Kleinigkeiten von Erasmus abweicht (S. 58). Die Frage wird nicht berührt, seit wann und warum Luther die lateinische Kirchenbibel, die er noch den Texten seiner alt- und neutestamentlichen Vorlesungen bis 1521 zugrunde legte, von ihrer führenden Stelle absetzte und den Grundtext zum Ausgangspunkt nahm. Wir beobachten dies zuerst in seinen Veröffentlichungen auf der Wartburg. Die allbekannten Zeitbestimmungen über die allmähliche Vollendung und Ausreifung der Lutherbibel werden von Walther wiederholt. Doch merkt man überall, daß er mit selbständigem Urteil unmittelbar aus den Quellen geschöpft hat. Einen großen Vorzug hat seine Darstellung vor älteren Werken dadurch, daß er an der Hand der vor wenig Jahren neu herausgegebenen eigenhändigen Niederschrift der Übersetzung des Alten Testaments eine sehr anschauliche Schilderung von der Arbeit des Dolmetschens entwerfen kann. Die Niederschrift von Psalm 46 ist in Abbildung beigegeben. Ebenso gestattetem ihm die bis jetzt schon herausgegebenen Aufzeichnungen Rörers über die gemeinsamen Beratungen bei Durchsicht des Bibeltextes eine lebendige Darstellung der unablässigen Arbeit, die Luther auf die Verbesserung seines deutschen Bibeltextes gewandt hat, bis sie an Richtigkeit und Form zu einem vollendeten Meisterwerk ausgereift war. Dazu kann der belesene Lutherkenner hier und auch besonders in Kapitel 6 eine Fülle von Selbstaussagen Luthers und Aussprüchen seiner Zeitgenossen seiner Darstellung einflechten, die auch dem Fachmann teilweise neu sind.

Einer umfassenden Würdigung der deutschen Bibel läßt W. in einem 4. Kapitel erst eine Abhandlung über die Rivalen der Bibel Luthers in der Reformationszeit vorausgehen.

In ihm hat er die Frucht eingehender Quellenstudien zusammengefaßt. Eine wertvolle Vorarbeit hatte er schon Anfang des Jahres unter dem Titel: „Die ersten Konkurrenten des Bibelübersetzers Luthers“ (Leipzig 1917) veröffentlicht. Die Wormser Propheten finden endlich einen eingehenden und gerechten Beurteiler (S. 102 ff.). Die katholischen Bibelübersetzer Emser, Dietenberger und Eck, welche Luthers Bibel durch eine Übersetzung in katholischem Geiste verdrängen wollten, haben sich, wie Walther nachweist, nur sehr widerwillig an ihre Arbeit gemacht, und dem Volke in ihren Vorreden vom Bibellesen abgeraten. Eck hat wirklich eine neue selbständige, aber ungenießbare Übersetzung des Alten Testaments aus der Vulgata mühsam zustande gebracht. Eine Umarbeitung der gedruckten vorlutherischen Bibel erwies sich ihm bei näherem Zusehen schließlich doch als unmöglich. Emser und Dietenberger planten dasselbe wie Eck. Aber nach einem kurzen Anlauf begnügten sie sich mit einer recht oberflächlichen Überarbeitung des Luthertextes — auch ein stillschweigendes Zeugnis für die unüberbietbare Meisterschaft der Lutherbibel.

Im 5. Kapitel wird die Eigenart und der Wert der Lutherbibel dargelegt. Auf Grund seiner persönlichen Stellung zu den Worten der Bibel will der Reformator nicht „ein Wortverständnis der Bibel ermöglichen, sondern ein Sachverständnis vermitteln, den Gnadenwillen Gottes zu unserm Heil ans Licht zu stellen“ (S. 144). Daher ebenso die Treue gegen den Sinn der Vorlage als die freie, die Gedanken wirksam zum Ausdruck bringende Form in seiner deutschen Bibel. Am sprachlichen Gewand hebt W. unter Vorführung vieler veranschaulichenden Proben 1. Verständlichkeit und Klarheit, 2. Eindringlichkeit und Behaltbarkeit als die kennzeichnenden Merkmale heraus — ich würde dazu noch die Unmittelbarkeit des Ausdrucks, der sich völlig dem Inhalt bald durch packende Wucht, bald durch zarte Innigkeit anpaßt, nennen. Für den Rhythmus der Luthersprache hat der Verfasser feines Verständnis. Nur geht er m. E. etwas zu weit, wenn er Luther bewußte Kunst in der wechselnden Anwendung eines jambischen und trochäischen Rhythmus zuschreibt (S. 168—173). Hier handelt Luther in der unmittelbaren Treffsicherheit des geborenen Meisters der deutschen Sprache. Ihm als Volksprediger war das feine Gefühl für Wohllaut und Wucht des Ausdrucks in Fleisch und Blut übergegangen. Beim Überlesen fühlt er sofort, was den Wohllaut stört und setzt nach raschem Besinnen den auch rhythmisch vollendeten Ausdruck im Text ein.

In früheren Werken ist Walther als geschickter Anwalt des Reformators gegen allen Unglimpf aufgetreten, der ihm je in der

Vergangenheit und Gegenwart angetan wurde. Auch im vorliegenden Werke nimmt W. gerne seinen Ausgangspunkt von allerlei Bedenken und Einwendungen gegen Luthers Bibelübersetzung, um sie sachlich zu widerlegen. Man kann darin einen Vorzug seines Buches sehen. Es räumt Vorurteile aus dem Wege, die sich im Laufe der Zeit gegen die Lutherbibel angehäuft haben. Doch wäre vielleicht die überragende Größe des gewaltigen Bibelverdeutschers noch überzeugender zum Ausdruck gekommen, wenn W. unter Verzicht auf jede Rechtfertigung Luthers sein Schaffen von Innen heraus zur einheitlichen Darstellung gebracht hätte. Dann hätte auch an der Hand von Rörers Protokollen vielleicht noch lebendiger gezeigt werden dürfen, wie in der sorgfältigen Wiedergabe des ihm in dem Grundtext dargebotenen Bibelwortes zugleich sein persönliches Erleben an eben diesem Worte in seiner Muttersprache nach unmittelbarem Ausdruck rang. Der Bibelübersetzer ist zugleich schaffender, gestaltender Künstler. Nicht, daß diese Erkenntnis Walther fehlte; nur tritt sie etwas zu sehr in den Hintergrund [1]).

Das 6. und letzte Kapitel will die Bedeutung der Lutherbibel für das deutsche Volk kurz zusammenfassen — ein zu gewaltiger Stoff für ein Kapitel. Wir müssen uns mit kurzen Hinweisen begnügen. Die aufs deutsche Sprachleben von der Lutherbibel ausgehende Wirkung haben wir schon oben gestreift. Sie ist eine naturgesetzliche Folge ihrer unerhört starken Verbreitung, die S. 175—185 in kurzen Strichen bis zur Gegenwart gezeichnet wird. Ihre geistige und religiöse Bedeutung für das deutsche Volk tritt uns in der nachhaltigen Beeinflussung selbst der Katholiken durch die Lutherbibel, in ihrem heilsamen Gegengewicht als gelesenes Volksbuch gegen die Einseitigkeiten der Orthodoxie, des Pietismus und der Aufklärung entgegen. Befruchtend hat sie auch auf unsre großen Denker und Dichter, auf Musik und Kunst gewirkt [2]). Auch für die Erweckung und Erstarkung des nationalen Gefühls im deutschen Volke war und ist sie von unberechenbarem Segen.

Nur einen Ausschnitt aus der weltgeschichtlichen Wirkung der Bibel führt uns Walthers auf gründlichen Studien aufgebautes Werk vor Augen. Wohl dem Volke, das eine solche Bibel hat wie das deutsche!

1) Vgl. zu diesen Bemerkungen Risch, „Luther als Bibelübersetzer in dem Deutschen Psalter von 1524—1525", Lutherana (Lutherheft der Stud. u. Krit. 1917), S. 273 ff., speziell den 4. u. 5. Abschnitt, S. 303 ff. D. Red.

2) Vgl. dazu Eucken, Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Bibel. Leipzig 1917.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha.

Skizze

zu den

„Kritischen Untersuchungen über die Bileamsprüche“

I.

*m*in Arám jenachéni Balák	*m*elek Moáb mehareréj Qédem
lekáh arah-lí Jaaqób	ulekáh zoamáh Israél
*m*ah eqqób lo qabbó Jahwéh	umah ezóm lo zaám Él
ki merósch surím erénu	umígebaóth aschurénu
*m*i manáh apár Jaaqób (1)	umi sapár eth-ribebóth Israél. (2)

III.

neum Bileam

uneum hageb

neum schome

machazeh schadai jechezeh

*m*ah tobú ohaléka Jaaqób	*mí*schkenotéka Israél 1.
kinechalím natáh * Él *	kegamóth aléj nahár
keahalím natáh * Jahwéh *	kearazím aléj máj*im*
jizzalú leummím mechel*ó*	uzeroó beamím rabb*ím*
wejaróm meagág malk*ó*	wetinaséh málkut*ó*
Él mozió mimizrájim	ketoaphóth reém l*ó*

II.

qúm Balák uschemáh — **haazína benó Zippór**

***lo* ísch Él wiikazéb** — **(*weló*) (u)ben adám wejitnechám**

hahu amár weló jaaséh — **wedibbér weló jeqiménu**

hiné lebarék luqáchti — **abarék weló aschibéna**

***lo* hibít áwen bejaaqób (1)** — ***wèlo* raáh amál bejisreél (2)**

IV.

Beor

;um haajin

'e El 1.

nophel ugelui enajim

***erénu* weló atá** — **aschurénu weló qarób**

darák kokáb mijaaqób — ***we*qám schébet mijisraél 1.**

umacház paatéj Moáb 2. — ***we*qodqód kol bené- Shéth**

***we*hajáh Edóm jeréschah** — ***we*heebíd saríd misseír**

***we*jisraél óseh cháil** — ***we*jérd Jaaqób ojebáu**

–Él mozió mimizraijim — **ketoaphóth reém ló**

Schleiermacher

Sonderheft

der

Theologischen Studien und Kritiken

zum 21. November 1918

(Jahrgang 1918, Heft 4)



Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1918

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensions-exemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

Abhandlungen

1.

Lic. Dr. Hans Reuter
in Spandau

Schleiermachers Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staats

Der moderne deutsche Nationalstaat geht einer ernsten Krise entgegen. Die letzten Jahrzehnte seiner Ausbildung sind charakterisiert durch eine schrittweis zögernde Wandlung einer in erster Linie innerdeutschen, mehr oder weniger reinen Kontinentalpolitik in eine bald schwächer, bald stärker betonte Weltpolitik, die teils aus der Eigengesetzlichkeit der jüngstvergangenen deutschen Geschichte mit innerer Notwendigkeit erwuchs, teils durch den außerdeutschen Imperialismus von außen her der Staatsleitung aufgedrängt wurde. Diese Wandlung führte eine Reihe von internationalen Spannungen herauf, deren Auslösung der Weltkrieg ist. Und eben der Weltkrieg als ein im eminenten Sinne deutscher Krieg erzwingt einerseits durch seinen unmittelbaren Verlauf, andrerseits durch seine währenddessen emporgetauchten Ziele die Stellungnahme zu einer Fülle staatlicher und nationaler Probleme, die möglicherweise selbst die Fortdauer einer unverändert reinen

Realisierung des nationalstaatlichen Gedankens in Frage stellen, während man ihrer unter Erhaltung des Nationalstaates dadurch vorläufig Herr zu werden versucht, daß der deutschen Staatspolitik als spezifisches Ziel ein bloß wirtschaftlich-imperialistisches Streben des Nationalstaates vorgeschrieben wird. Die Zukunftsfrage nach der realen Integrität der nationalstaatlichen Idee lenkt nun naturgemäß den Blick auf ihre Entstehung und Entwicklung. Denn die lebendigen Komponenten ihres Wachstums müssen auch in ihrer zukünftigen Erhaltung und Neurealisierung eine wichtige Rolle spielen: Der moderne deutsche Nationalstaat ist ein Gewächs aus der naturhaft und geschichtlich gegebenen relativen Gemeinsamkeit von Sprache, Gesittung und Vergangenheit innerhalb des Kreises der einzelnen deutschen Stämme, aus dem erneuten geistesgeschichtlichen Bewußtwerden der nationalen Eigenart um die achtzehnte Jahrhundertwende und aus dem realpolitischen Machtwillen der deutschen Staaten und staatlichen Führer des neunzehnten Jahrhunderts. Von diesen drei Wurzeln ist die erste zur annähernden Vollendung erstarkt, das Weiterwachsen und die Richtung der dritten gehört in das Gebiet des rein historisch Unmeßbaren und Unregulierbaren. Die zweite dagegen scheint auch heute noch, allerdings mit andersgemischtem Saft und auf verändertem, vor allem erweitertem Boden, dazu bestimmt zu sein, den Hauptstamm des nationalen und nationalstaatlichen Ideen-, Tatsachen- und Lebensgebildes zu tragen. Die folgenden Ausführungen sollen den Versuch machen, eine einzelne Faser aus diesem Wurzelgewebe bloßzulegen und nach ihrem Wachstum, ihrer Struktur und ihrem Wert darzustellen [1]).

Daß Schleiermachers politisches Fühlen, Wollen, Denken und Tun wirklich mitgewirkt hat an dem Erstehen des nationalen Bewußtseins und dem Lebendigwerden des nationalstaatlichen Ideenkomplexes in Deutschland, bedarf kaum der Erörterung.

---

1) Für die Problemstellung und -behandlung alles Folgenden vgl. durchweg Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. 3. Aufl. München und Berlin 1915. Ferner die nicht umfangreiche, aber sehr anregende und klare Schrift Paul Joachimsen, Vom deutschen Volke zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins. Leipzig-Berlin 1916.

Aber trotz Diltheys meisterhaftem, aber unvollendeten Essay über „Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit" fehlt es noch an einer speziellen, mehr quellenmäßig referierenden Darlegung seiner Stellung zur Idee der Nation und des nationalen Staates. Dabei ist zuerst die Entwicklung seiner Anschauungen über diesen Problem- und Tatsachenkreis zu schildern, ehe an eine Zusammenfassung seiner Gedanken auf der Höhe seines Lebens (etwa seit 1814) gedacht werden kann. Denn in deren Gewebe sind zahlreiche Fäden aus der Entwicklungsepoche seines Geistes so mannigfach verschlungen, daß ihre Einzelgestaltung erst aus ihrem Entstehen in ihrer Reife verstanden werden kann. Für diesen Zweck kommen zuerst briefliche Äußerungen in Betracht, an die sich verschiedene gelegentliche Berührungen in den gleichzeitigen Veröffentlichungen anzuschließen haben.

1. Die starke Tendenz auf Erfassung des Historischen überhaupt, die Schleiermacher beseelte und die ihn auch zur Beschäftigung mit den nationalen Problemen mitbestimmt haben mag, ist nicht von Anfang an bei ihm hervorgetreten [1]). Sondern erst auf dem Pädagogium in Niesky (seit 1783) wuchs mit dem immer mehr sich verbreitenden und vertiefenden Studium der antiken Schriftsteller ein warmes Interesse an der Geschichte [2]), so daß dem Hallenser Studenten (seit 1787) die Notwendigkeit aufging, Geschichte zu lernen, und als sein „höchstes Bedürfnis" erschien ihm die Kenntnis der „Geschichte der menschlichen Meinungen" [3]). Die etwas jugendliche Großzügigkeit dieser halb aufklärerisch-rationalistischen, halb skeptischen Absicht kehrt 1791 wieder in dem kräftig demokratischen Interesse für Frankreich und der mehr überzeugungstreuen als politisch geschulten energischen Ablehnung monarchisch-despotischer Absichten [4]). Aber schon 1793 tauchen

1) Aus der auf amtliche Veranlassung geschriebenen, aber in diesen Punkten zweifellos zuverlässigen Selbstbiographie vom April 1794. Briefw. I, 5.

2) Ebendaraus. Briefw. I, 8.

3) Briefw. I, 12 (Selbstbiographie).

4) Briefw. III, 41 (29. Aug. 1791 Schlobitten), an Catel: „Frankreich ist mir ebenso interessant, als es Dir nur sein kann, und ich möchte nicht

in der außerordentlich bedeutsamen Stelle eines Briefes an seinen Vater, offenbar im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit der feinen, vornehm-feudalistischen, treu monarchistischen, in der Luft des Ständestaats geborenen Aristokratie der Dohnas, die eigentümlich ineinander verschlungenen Grundlinien späterer Formen seiner Staatsauffassung auf, freilich so, daß in ihnen der Geist des Aufklärungszeitalters, wenn auch schon mit andersgearteten Elementen durchtränkt, dennoch deutlich zu spüren ist. Kaum einen Monat nach der Hinrichtung Ludwigs XVI. und noch vom Eindruck dieses Ereignisses sehr in Anspruch genommen, schreibt er: „Offen wie ich mit allen meinen Gesinnungen gegen Sie herausgehe, scheue ich mich gar nicht, Ihnen zu gestehn, daß ich die französische Revolution im ganzen genommen sehr liebe, freilich, wie Sie es wohl ohnehin von mir denken werden, ohne alles, was menschliche Leidenschaften und überspannte Begriffe dabei getan haben, und was, wenn es sich auch in der Reihe der Dinge als unvermeidlich darstellen läßt, doch nicht als gut gebilligt werden kann, mit zu loben, und noch vielmehr ohne den unseligen Schwindel, eine Nachahmung davon zu wünschen und alles über den Leisten schlagen zu wollen — ich habe sie eben ehrlich und unparteiisch geliebt, aber dies hat mich von ganzer Seele mit Traurigkeit erfüllt, da ich den guten König als sehr unschuldig ansehe und jede Barbarei gar herzlich verabscheue .... Manche verdammen die Handlung nur deswegen, weil er ein gesalbtes Haupt ist, andere entschuldigen die Sache selbst mit der Politik, und ihr Abscheu trifft nur das verfehlte decorum, und was dergleichen schiefe Urteile mehr sind. Ich habe mich dabei oft aufgeführt, wie die Stimme des Predigers in der Wüsten, und ist mir auch gerade so gegangen. Wenn ich den Leuten das Wahre vorhielt, daß keine Politik der Welt zu einem Morde berechtige, und daß es infam sei, einen Menschen zu verdammen, dem nichts erwiesen sei, so hatten sie dazu keine

wissen, was die drei hohen Häupter, welche dieser Tage in Dresden versammelt gewesen sind (oder vielmehr diejenigen, welche die Mühe übernommen haben, für diese drei Herren zu denken), gegen das gute Volk ausgeheckt haben. Gott verdamme ihre despotischen Absichten."

Ohren, wenn ich ihnen aber das Falsche ihrer Gründe vorhielt, daß, wenn die Todesstrafe überhaupt etwas Rechtmäßiges sei und Ludwig etwas verbrochen hätte, was sie den Gesetzen gemäß verdiente, das Gesalbtsein seiner Verdammung weiter nicht hinderlich wäre; wenn ich ihnen sagte, daß das decorum im Grunde nur eine Kleinigkeit sei und nichts darauf ankomme, wer ihm die Haare abgeschnitten habe, so wollten sie sich kreuzigen und segnen und schreien mich wohl gar für gefühllos aus [1])." Seine Zuneigung für die Revolution entspringt wahrscheinlich seiner Ehrung der allgemeinen Menschenrechte [2]) — ein Moment des aufklärerischen Zeitgeistes, das er mit dem von ihm schon damals tief studierten Kant gemeinsam hat. Mit diesem verbündet ihn auch die einfache Wertung, Achtung oder Verurteilung, des Menschen als Menschen, als freier, sittlicher Person, die niemals zum Mittel, auch nicht der Politik, gemacht werden darf. Auch die Stimmung friedlicher Humanität, die vor der „Barbarei" und den „Leidenschaften", den allen großen geschichtlichen Bewegungen anhaftenden Flecken brutaler Gewalt, einen gelinden Abscheu hat, teilt er mit dem Verfasser des Traktats „Zum ewigen Frieden" [3]). Es sind dies alles Züge der Zeit, die die menschlichen Werte und menschlichen Ziele über alles setzte. Auch die allgemeine Überordnung sittlicher Maßstäbe mag dahin gehören, obwohl darin ebenso sehr Schleiermachers angeboren gesundes sittliches Urteil, dessen unumschränkt gültige Voraussetzungen er sich niemals hat nehmen lassen, hervortreten kann. Endlich wird zu dieser Zeit auch seine Gleichgültigkeit gegen das Gesalbtsein und gegen das decorum diesem schlicht-menschlichen Geist entspringen, wenn sie ihn auch späterhin von romantischer

---

1) Briefw. I, 107/08. Schlobitten, 14. Febr. 1793.

2) Vgl. etwa „Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter", Werke I. Abt., 5. Bd., Seite 8: „Die Vernunft fordert, daß alle Bürger sein sollen." (1799!)

3) Allerdings wird die ganze Verschiedenheit der Orientierung bei ähnlicher Basierung durch einen Vergleich mit Kants letzter Beurteilung der Hinrichtung eines Staatsoberhaupts schlagend deutlich (vgl. Metaphysik der Sitten hrsg. v. Vorländer. 1907. S. 145 ff. Anm.).

Mystifizierung und Ästhetisierung des Geschichtlichen trennte und stets ein Zeichen für sein klares, aller nebulosen Schwärmerei fremdes Denken blieb. Auf der andern Seite aber kündigen sich die Richtungen an, denen folgend er mehr und mehr zu einer Überwindung des abstrakt ethischen und rationalistischen Universalismus der Aufklärung gelangte. Er kennt einen Lauf der geschichtlichen Ereignisse, dessen unvermeidlicher Notwendigkeit das ethische Urteil nur wertend zuschauen, aber nicht sich widersetzen kann. Sein historischer Tatsachensinn wehrt sich gegen die „überspannten Begriffe" von liberté, égalité, fraternité als abstrakter Normen. Seine Anschauung der konkreten Eigenart historischer Gebilde lehnt die universalistische Gleichmacherei seiner für die Revolutionsideen bedingungslos begeisterten Zeitgenossen ab. So beginnen, allerdings manchen mehr oder weniger bewußten Unterströmungen seiner damaligen Geistesbildung widersprechend, doch schon die Grundvoraussetzungen einer wahrhaft historischen, fast realpolitischen Auffassung von Staat und Nation von dem Hintergrunde auch seiner Aufklärungsepoche sich abzuzeichnen.

Eine ähnliche Mischung überkommener und neu gewonnener Gedanken, ein tastendes Vorwärtsschreiten über seine Zeit weisen seine tagebuchartigen Studien zum Naturrecht (wahrscheinlich vom Spätherbst 1796) auf [1]). Vor allem zeigen diese Aufzeichnungen Schleiermachers frühe Beschäftigung mit einem staatsphilosphischen Grundproblem. Schon damals sieht er den circulus vitiosus, in den sich die atomistisch-mechanistische Vertragstheorie des Naturrechts verliert, sofern sie den Vertrag als entscheidendes Moment der Staatsentstehung hinstellt, während er in Wirklichkeit doch auf irgendwie staatliche Formen des Zusammenlebens sich gründet [2]). Aber er scheint trotzdem noch in naturrechtlichen Kategorien zu

---

1) Dilthey, Denkmale, S. 69–71. Leider scheint D. die Handschrift stark zusammengestrichen und nur kurz referierend der Öffentlichkeit übergeben zu haben.

2) Daß freilich dieser Gedanke nicht ganz original zu sein braucht, zeigt sich schon in einer Notiz Kants: „Um ein pactum sociale zu einer Republik zu stiften, muß schon eine Republik da sein" (vgl. v. Raumers Histor. Taschenbuch IX, 1838, S. 601).

denken. Denn wenn er auch seine Untersuchung auf die strenge Unterscheidung zwischen sittlicher Willensbestimmung und deren naturhaft vorgebildeter und mechanistisch-körperlicher Ausführung basiert, so ist doch sein Ausgangspunkt die Psychologie des Einzelnen; und wenn er auch die Eigenart gesellschaftlicher Zustände kennt, so strebt er doch auf Allgemeingültiges, Menschheitliches nur allzu rasch zu. Atomismus und Rationalismus ringen noch mit wahrhaft historischer Betrachtung. Die freilich geistreiche, aber schematisch-abstrakte Art seiner damaligen Gedankenführung charakterisiert einer der „Vermischten Gedanken und Einfälle" vom September 1796: „Die Moral geht aufs Handeln, das Naturrecht aufs Sein, die Politik aufs Werden. Die Moral beruht auf der Deduktion der Tierheit neben der Menschheit in uns, das Naturrecht auf der Deduktion der Menschheit außer uns und die Politik auf der Deduktion der Menschheit und Tierheit nach uns [1]." Diese fragmentarische, aphoristische, impressionistische Form des Gedankensplitters ist nicht mehr Rationalismus, sondern trägt den Stempel romantischer Sprunghaftigkeit; der Schleiermacher der Athenäums-Fragmente regt sich hier, und wenigstens der Form nach könnte ein Novalis oder Schlegel sich so geäußert haben. Dann klingt andrerseits unter diesen Aphorismen schon die später ausgebaute Wertung des Grund und Bodens für die historische Bildung von Nation und Staat und das Ziel der Beherrschung der Erde, die künftige ethisch-kulturelle Aufgabe des Staates, an [2]. Und wieder kreuzt sich solcher „Realismus" mit einer echt romantisch-ironischen Metaphysizierung der Historie in den ebenso fragmentarischen Vorstudien zu den „Monologen": „Der echte historische Sinn erhebt sich über die Geschichte. Alle Erscheinungen sind nur wie die heiligen Wunder da, um die Betrachtung zu lenken auf den Geist, der sie spielend hervorbrachte [3]."

Unmerklich fast ist Schleiermacher aus dem Rationalismus in die Romantik hinübergeglitten [4]. Zum Teil wird diese bruch-

1) Dilthey, Denkmale, S. 96, Nr. 59.

2) Ebd. S. 99, Nr. 78.

3) Ebd. S. 117, Nr. 30.

4) Sein „Herrnhutertum" hat wohl wie seine Theologie so auch seinen

lose Entwicklung darin ihren Grund haben, daß er in dem etwas nüchternen und kahlen Gebäude der Aufklärung sich nie ganz zu Hause gefühlt hat, wie er allerdings auch nie in der Romantik ausschließlich heimisch gewesen ist. Tiefer liegen dazu die Motive in seiner eigenen Natur: der stahlharte, zähe Kern seines Wesens, eine ursprünglich kräftige Individualität, bleibt von früh an die zugleich richtunggebende Basis für die Ausbildung seines Lebens und Denkens. Sie begründet die eigentümliche Kontinuität seiner Persönlichkeit, das Konservative und ebenso das Elastische seines Charakters, die treue Fähigkeit, wesentliche Elemente früherer Gedankenkomplexe in späteren Epochen zu erhalten, und die zarte intellektuelle Feinfühligkeit, mit der er Neuerworbenes in altes Gefüge an der rechten Stelle einsetzt und die Struktur des Alten für die Aufnahme neuer Inhalte umbildet. Dazu kommt der offene klare Blick für die Wirklichkeit, der sich die Tatsachen nur selten und dann nur in geistreichem Spiel durch den Schleier der bloßen Abstraktion verhüllen läßt. Und endlich macht sein scharfer Verstand ihn hellsichtig für die Schwächen bestehender Verhältnisse und Voraussetzungen und für die Stärken aufstrebender Tendenzen. Die künstlerische Kraft zum Schaffen lebendiger Synthesen und die philosophisch-logisch geschliffene Schärfe der Analyse, ein Aufwärtsgerichtetsein des Geistes auf metaphysische Zusammenhänge und ein liebevoll warmes und objektiv kühles Sichniederbeugen zu empirischen Tatsachen verbinden sich in seiner Natur aufs glücklichste. Mit solchen geistigen Vorbedinungen tritt er in die Sphäre der Romantik. Aber, wohl mag er sich eine gewisse klare Nüchternheit aus dem Rationalismus stellenweis bewahrt haben, doch im Ganzen überströmt jetzt das sprudelnde Quellen und wogende Fluten der künstlerisch-schöpferischen Seite seiner Individualität die konkret-empirische Tatsächlichkeit der historischen Gebilde von Nation und Staat.

Kirchenbegriff wesentlich beeinflußt, kaum aber seinen Staatsbegriff. Die Welt der Brüdergemeinde und die Welt des Staates waren von vornherein zu verschieden. Und der Staat trat eigentlich erst dann in Sch.s Gesichtskreis, als schon eine Fülle andersgearteter „Einflüsse“ von seinem Denken und Fühlen ergriffen waren.

2. So sind schon in den „Reden über die Religion" die beiden Brennpunkte seiner Weltanschauung Individuum und Universum die beiden künstlerisch geschauten Fundamentalorganismen, Mikrokosmos und Makrokosmos. Beide Größen sind eben Anschauungen, nicht eigentliche Konkreta. Denn die bloße Personalität, die raumzeitliche Bestimmtheit des Individuums, verschwindet vor der wesenhaften, positiv naturhaften Individualität, die das innerlichst Unendliche im Endlichen bedeutet und die Verwirklichung des Universums im Einzelnen sein soll. Und diese Individualität ist in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit ein „Kompendium der Menschheit"; in der eigenen Menschheit findet sie die Menschheit als Allgemeines; ja, letztlich ist ihre Aufgabe, dies Allgemeinmenschheitliche, nur eben nicht als rationalen Begriff, sich überzuordnen, sich selbst hineinzubilden in die Menschheit kraft ihrer innersten Wesenheit. Wohl hat in diesem Zusammenhang auch die Geschichte ihre Rolle, das Universum ist nicht eine ruhende Allheit, sondern muß Geschichte werden; denn Geschichte ist die Individualisierung — und das soll heißen: Realisierung — des Universellen. Aber das ist dann wieder nicht empirische, sondern metaphysizierte Geschichte. Wohl kennt Schleiermacher die individuelle Eigenart geschichtlicher Organismen, wie etwa die einzelnen Religionen. Aber sie sind Individuen der Religion; die universale Religion des Universums hat sich nur in diesen Individualisationen lebendig auseinandergelegt. Vor der künstlerischen Intuition verschmelzen die konkreten historischen Tatsächlichkeiten, wie sie seinerzeit im luftleeren Raum rationalistischer Abstraktion und aufklärerischer Begrifflichkeit vergingen. Was Wunder, daß die Nation als geschichtlicher Faktor ersten Ranges zwischen Einzelindividuum und Menschheit rettungslos hindurchgefallen ist. Und in dieser Atmosphäre kann ebensowenig der Staat gedeihen [1]). Gewiß will die Religion „gesellig" sein, aber ihre Gemeinschaft ist eine genuin andere als die des Staates. Sie haßt alles Mechanistische, Institutionelle, alles bloß Moralistische,

1) Vgl. vor allem „Reden". Jubiläumsausgabe von Otto. Göttingen 1906, S. 130 ff.

bloß Zweckmäßige, und gerade dies erstrebt der Staat. In der Tat hat Schleiermacher hier ein richtiges historisch-soziologisches Empfinden. Aber der Tenor seiner Ausführungen schwingt sich hoch hinweg über alle einzelne historische Notwendigkeit und Tatsächlichkeit. Er ist über die Nivellierungssucht der Aufklärung fortgeschritten, aber romantische Ungebundenheit reißt seine Individualität nun hinaus über alle und jede Nationalität. Er hat die selbständige Eigenart der Religion voll erkannt, aber er vergißt darüber beinahe, daß der Staat doch auch ein Existenzrecht hat, und daß der allgemeine Zusammenhang geschichtlichen Lebens auch zwischen den eigengesetzlichen Sphären von Religion und Staat seine Verbindungsfäden schlingt. Allerdings — und das darf man bei der Erklärung der hier zugrundeliegenden Stimmung nicht vergessen —, es ist der Staat des friderizianischen Absolutismus, gegen dessen nüchterne Zweckmäßigkeit, Starrheit und Herrschsucht Schleiermacher sich wendet. Und zwar schon in seiner degenerierten, ersterbenden Gestalt. Daher stammt auch sein scharfes Urteil über die Verrottetheit der inneren Staatsverwaltung, das er persönlich bitter auch sonst ausspricht [1]). Der neue, lebendige Nationalstaat war noch nicht da; wie konnte er's auch sein, da das neue Nationalbewußtsein fehlte. Nur ein Mal [2]), in den „Briefen bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter" (1799), zeigt sich, daß dies Bewußtsein im Anzuge ist, daß für Schleiermacher die Zusammenstimmung von Staat und Nation oder vielmehr

1) Briefw. I, 235. An seine Schwester Charlotte. Berlin, 3. Dez. 1799: „Hier ist es mir nämlich täglich vor Augen, wie alle Teile der Staatsverwaltung mit unwürdigen Menschen ohne wahre Kenntnisse und besonders ohne allen Charakter überladen sind, und wie sich dergleichen bloß durch die Länge der Zeit und durch die Bereitwilligkeit, mit der jeder seinesgleichen forthilft, zu den höchsten Stellen heraufschwingen."

2) Daß ihn auch sonst in dieser Zeit gewisse kulturnationale Eigenarten beschäftigen, zeigt etwa Briefw. I, 376 (1803): „Die Staël, selbst kaum eine rechte Französin zu nennen, mit vielen Fremden bekannt, ist vielleicht der höchste Maßstab der Empfänglichkeit dieser Nation für das Innere."

das bodenständige Sichdecken beider Sphären zum mindesten ein berechtigter Anspruch von seiten des Staates ist[1]).

Überhaupt beginnen jetzt die Probleme der Staatsphilosophie für Schleiermacher mehr und mehr hervorzutreten. In der kurzen Zeitspanne zwischen „Reden" und „Monologen" muß sich seine Haltung wesentlich geändert haben. Denn die rein negative Beurteilung ist einer positiven gewichen. Allerdings gilt diese Bejahung vorläufig nur der Staatsidee, die aber als lebenskräftige Organismusanschauung gefaßt ist; sie gilt durchaus nicht dem gegenwärtigen Zeitalter, das vielmehr das Staatsideal zum Mittel eines mehr oder weniger materiellen Utilitarismus herabgewürdigt hat. Auch in den „Monologen" bewegt sich Schleiermachers intuitives Denken zwischen den Polen Individualität und Menschheit. Aber die erstere ist sehr viel mehr mit konkreter Lebensfülle ausgestattet. Wie kaum einer der Frühromanktiker die Individualität aus dem Ästhetischen, sogar Artistischen ins Ethische umbiegend, steigt er in ihre letzten Tiefen, auf denen die unendliche Mannigfaltigkeit ihrer Lebensäußerungen ein wundervolles Spiel treibt. In dieser letzten Tiefe liegt die Klarheit ihres Wesens trotz ihrer verstandesmäßigen Rätselhaftigkeit, liegt ihr mächtiger Ernst, der sie letztlich unantastbar und unüberwindlich macht. Wie Schiller die starre Moralität Kants in das Ideal der schönen Seele umgestaltete, so führt Schleiermacher wiederum die schöne Seele zurück ins Gebiet der Ethik, die das individuelle Gesetz, diese spannungsreiche Paradoxie, als ihr höchstes Lebensziel hinstellt. So umfährt er die Klippe, an der die nur ästhetische, ironisch spielende Ethik der schrankenlosen Ungebundenheit eines Friedrich Schlegel scheiterte. Er fördert in der Tat Urgestein der Individualität und der Sittlichkeit überhaupt empor. Die Mannigfaltigkeit des Individuums, seine unendliche Lebensfülle wirft ihn dann auf die Universalität des

1) Werke I. Abt., 5. Bd., S. 29 ff. Das ablehnende Verhalten des Staates gegen die Juden und deren politische Unterdrückung erscheint gerechtfertigt durch den Anspruch der Juden, eine Nation zu bilden, was der Staat in seinem Gefüge nicht dulden kann. Es ist also die Staatsnation, die sich hier ankündigt.

Menschheitlichen. Aber sein klar bewußtes Ausschöpfen der verschlungenen individuellen Tiefen und sein ethisches Feingefühl läßt ihn erkennen, daß die individuelle Ethik doch auch mit überindividuellen Sphären verwachsen ist. Er sieht, wie der Einzelne wurzelt in Ehe, Freundschaft, Geselligkeit. Aber das sind noch allgemeinmenschheitliche Formen des ζωον πολιτικον. Er beginnt zu erfassen, daß für das Individuum auch der Staat ein gesellschaftlicher Wert ist, auf den seine Sehnsucht, sein genuines Streben den Einzelnen hintreiben muß [1]). Denn der Staat ist der „höchste Grad des Daseins", kraftspendend, voll „Vernunft und Fantasie und Stärke". Aufopfernde Liebe kann er von jedem Menschen fordern, weil der Mensch sich dies „schönste Kunstwerk" selbst geschaffen hat, weil der Staat seinerseits einen „eigenen Charakter" hat, selbst eine Individualität ist. Dieser Individualcharakter jedes einzelnen Staates muß die Schematisierung, die Ummodelung nach einem nationalen Allgemeintypus ablehnen. Wie hoch scheint sich Schleiermacher hier über die Stufe der aufklärerischen Staatsauffassung, über den Vernunftstaat des Zeitalters erhoben zu haben! Ja, sogar dem Nationalstaat scheint er sich zu nähern, wenn er Staat und Vaterland beinah als identische Begriffe durcheinander gebraucht [2]). Und dennoch triumphiert die Menschheit am Ende über den Einzelstaat; der Staat ist eben überhaupt nur eine „Seite der Menschheit" [3]), wie Zeitalter und Völker „Gestalten der Menschheit" sind [4]). Und so viele feine Bemerkungen Schleiermacher über Wesen und Wert von Sprache und Sitte vorträgt [5]), sie gelten diesen doch nur als Ausdrucksformen des alles Menschheitliche durchflutenden Geistes, aus dem die geistesaristokratischen Individuen ihre Kraft schöpfen; ihr Wachstum auf dem Boden der Nation und ihre nationale Bestimmtheit werden nicht berührt „Die selige Zeit der wahren Gemeinschaft der Geister" [6]) ist

---

1) Vgl. zum Folgenden „Monologen", hrsg. von Schiele. Leipzig 1902, S. 56 ff. Später Briefw. II, 63 unten (1806), II, 190 (1808).

2) Ebd. S. 58, Zeile 20/21; S. 59, Z. 25; S. 73, Z. 29.

3) Ebd. S. 58, Z. 26.

4) Ebd. S. 73, Z. 13.

5) Ebd. S. 63 ff.

6) Ebd. S. 60, Z. 18.

das sehnsüchtig erstrebte Ziel des allseitig harmonischen Individuums: „So einiget sich meine Kraft dem Wirken aller Auserwählten, und mein freies Handeln hilft die Menschheit fortbewegen auf der rechten Bahn zu ihrem Ziel[1].“ Die vertiefte und ethisierte Individualität erfaßt sich in ihrer Tiefe als wurzelnd in Staat und Volk, aber die damalige Handhabung und Auffassung der Staatsidee zwingt sie jetzt noch, auch durch diese zum humanen Universalismus durchzustoßen.

Eine ähnliche, eigentümlich schwebende, bald hierhin, bald dorthin sich neigende Haltung zeigen einige etwa der gleichen Zeit[2]) angehörige Äußerungen aus den „Wissenschaftlichen Tagebüchern“ Schleiermachers. Als eigentlich ethischer Maßstab auch in der Beurteilung des Staates scheint bleibend der Einzelne zu gelten, der im Mittelpunkt seiner Individualität sich als das Ruhende im Wechsel der geschichtlichen Erscheinungen behauptet. Aber eben diese Erscheinungen haben eine an sich naturnotwendige Eigenexistenz, die in ihrem Werden nicht nur unabhängig von dem ethischen Individualgesetz ist, sondern auf dieses sogar gewisse Einflüsse ausüben und ihrerseits eine Ethisierung ihrer eigenen Ganzheit vor sich gehn lassen kann[3]). Diese ethische Bezogenheit besteht freilich vorläufig nur durch das Medium des Einzelnen, aber eine allgemeine Wertung des Staatsganzen als einer sittlichen Größe bei gleichzeitiger Anerkennung seines naturhaft-geschichtlichen Daseins bereitet sich vor. Dementsprechend tritt der Staat in den Entwürfen zu einer Einteilung der späteren philosophischen Ethik unter dem Begriff der Gattung als allgemein

---

1) Ebd. S. 66 Schluß.

2) Dilthey, Denkmale S. 134 Anm. 20: wohl nach 1800.

3) Ebd. S. 133/34, Nr. 103: „Nichts darf für den ethischen Menschen als ein Unveränderliches gesetzt werden; also auch nicht der Staat. Sobald also das Bestehende darin seine ethische Existenz nicht nur bestimmt, sondern begrenzt, so entsteht eine Tendenz der Veränderung. Diese Tendenz wird aber nicht Tätigkeit, sondern bleibt nur vorgestellte Tätigkeit im Urteil. Wenn sie aber gleichzeitig allgemein wird, bricht sie aus. Auf diese Art ist jede Revolution zwar eine Naturnotwendigkeit für das politische Ganze, aber eine sittliche Handlung für die ethischen Individuen.“

ethischer Kulturfaktor auf [1]). Und auch in Einzelfragen erweist er sich als ein werdender Organismus, dessen Fasern zur Historie wie zur Ethik hinüberführen [2]). In der gleichen Linie liegen Ansätze zu einer Scheidung zwischen dem gemeinschaftlichen und dem gesellschaftlichen Gepräge, zwischen dem Staat als Gewächs der Natur und als Gebilde aus Menschengeist [3]). Aber das eigentlich politische wird verschiedentlich von einer geistesaristokratischen Ironie hart mitgenommen, die allerdings durch den Blick auf die gegenwärtige Mißwirtschaft im Staate diktiert zu sein scheint [4]). Endlich wird die Vernachlässigung des Nationalstaatlichen durch eine Betrachtung künftiger Luftreisen als kosmopolitischer Bindeglieder der Völker merkwürdig beleuchtet. Dabei wird schon jetzt die Tendenz der Gelehrten, Künstler und Kaufleute auf übernationale Verbindungen erkannt, doch unter Festhaltung der staatlichen Grenzen. Danach hätte also Schleiermacher die Möglichkeit eines Widerstreits kultureller und staatlicher Bestrebungen ins Auge gefaßt. Das wäre an sich nichts Neues, aber die Stimmung des Ganzen erscheint doch verändert, sofern zwar nicht ein nationalstaatlicher, wohl aber ein nationaler Ton darin leise mitschwingt [5]).

---

1) Dilthey a. a. O. S. 136, Nr. 130.

2) Ebd. S. 143, Nr. 176: „So lange der Staat noch straft, will er nur eine Begierde durch die andere zähmen, hat also einen schlechten Charakter, wenn alles auf Strafgesetzen beruht. Ein guter Staat tut es nur, soweit noch Vergangenheit in ihm ist. Diese Übertragung der Zeiten ist nicht nur ethisch, wie ich sie mir längst gedacht habe, sondern auch politisch. Alle Revolutionäre sind ungebändigte Vergangenheit oder Zukunft." — Was Sch. politisch nennt, dürfte eher historisch heißen.

3) Ebd. S. 134, Nr. 109: „Der Staat muß immer angesehen werden als ein Ganzes aus Familien, die unmittelbare Teilnahme nur als ein deputiertes Geschäft."

4) Ebd. S. 135, Nr. 116 u. 117.

5) Ebd. S. 144, Nr. 191: „Wenn die Luftreisen erst im Gange sind, kann es eine Zeit geben, wo die Menschen gar kein Vaterland haben, sondern immer reisen, die Formen der einzelnen Staaten aber nur um desto fester bestehen. Doch gehört dazu der Völkerbund. Tendenz dieser Idee ist vollständige Kenntnis und Genuß der Erde. Eigentlich freilich gehört dies nur für die Gelehrten und Künstler. Müßten diese aber nicht in einem solchen Ver-

3. Die nächsten Jahre bis 1805 ergeben für den vorliegenden Problemkreis keine Ausbeute. Nur die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" von 1803 lüften ein wenig den Schleier, der für diese Zeit auf Schleiermachers politischer und nationaler Entwicklung ruht. Sie scheinen auch den Grund dieses Schweigens anzudeuten: das „öffentliche Leben" ist „fast verschwunden", und das „politische" überhaupt trägt „unter uns von der Selbsttätigkeit wenig Spuren" [1]), so daß sein auf Tätigkeit gerichteter Geist und sein auf Sittlichkeit strebender Wille kaum Anregung findet. Daß aber dennoch sein persönliches Denken zur positiven Wertung des Staates in der Ethik auch während dieser Zeit sich weiter wendet, zeigt wenigstens eine markante Stelle: „Wie die Alten die ganze Stärke ihrer Ethik setzten in den Staat allein, in einen solchen aber, der nicht etwa, wenn alle sittlich wären, zu Ende ginge, sondern dann erst seine ganze Vortrefflichkeit anfinge zu entwickeln, und den Endzweck der größten gemeinschaftlichen Tätigkeit zu erreichen, in diesem Sinne sollten auch die Neueren einen Staat nicht nur haben, sondern eine Kirche, und was sonst noch dieser Art sich darbietet. Denn ob die verschiedenen Güter, welche hiervon der Zweck sind, auch durch eine und dieselbe Verbindung zu erreichen wären, diese erfordert eine eigene nicht hierher gehörige Untersuchung, daher sie besser problematisch als Mehrheit zu denken sind [2])." In jener öden, traurigen und zerfahrenen Zeit Deutschlands und Preußens, in der sich allerdings namentlich in Preußen ein neues Leben des staatlichen Organismus hier und da ankündigt, wagt er dennoch zu denken, daß der Staat zu den höchsten Gütern der Menschheit gehört und eben darum in der Güterlehre der Ethik den Platz zu beanspruchen hat, den er ihm tatsächlich in seinem späteren System einräumt.

Die entscheidende Wandlung seines Denkens zum Nationalstaatlichen auf Grund stärksten Nationalbewußtseins muß sich in jenen

hältnis zugleich Kaufleute sein?" „Vaterland" im eigentlich tiefen Sinne kennt Sch. freilich scheinbar noch nicht völlig; vgl. Briefw. I, 281 (Juni 1801).

1) „Grundlinien" hrsg. von Braun, 1910, S. 237 bzw. 236.

2) Ebd. S. 296.

Jahren still vorbereitet haben, um in der Folgezeit desto machtvoller hervorzutreten. Ganz dieser Haltung entsprechend verwirft Schleiermacher zu gleicher Zeit mit außerordentlicher Heftigkeit alle apriorischen Deduktionen und transzendentalen Konstruktionen des Lebens der Geschichte und des Staates, wie sie damals von Schelling und Fichte vorgetragen wurden. Seine Polemik gegen deren souveräne, künstlerisch-synthetische Umbildung des Empirischen geht so weit, daß er bei ihnen im Grunde nur eine totale Verkennung oder Nichtachtung des historisch Tatsächlichen sieht, ohne ihren doch im Hintergrunde ihrer metaphysischen Betrachtung liegenden Erfahrungen gerecht zu werden [1]).

Wie energisch Schleiermacher jetzt auch den Einzelfragen nachgeht, die sich aus dem Grundproblem des Nationalstaates ergeben, zeigt seine Rezension von Zöllners „Ideen über Nationalerziehung" [2]). Er scheint letztlich alle auf diese gerichteten Forderungen auf eine einzige fundamentale Forderung zu reduzieren: jede Nationalerziehung muß versuchen, aus der tatsächlich gegebenen (deutschen) Kulturnation eine (preußische) Staatsnation und aus der (preußischen) Staatsnation (die allerdings noch nicht stark genug ausgeprägt ist) eine (preußische) Kulturnation herauszubilden, so daß ein (preußischer) Nationalstaat aus den kulturellen und staatlichen Gemeinsamkeiten der Nation erwächst. Freilich tritt die Richtung dieser Grundgedanken aus der Mannigfaltigkeit des behandelten Stoffes nicht mit dieser Deutlichkeit hervor, aber sie läßt sich doch aus den einzelnen Ansätzen mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern. Denn „eine Nationalerziehung ist entweder nur das Erzeugnis eines schon vorhandenen National-

1) Briefw. IV, S. 579 ff.: Rezension von Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (21. April 1804), vor allem Seite 582/83 und ebd. S. 624 ff.: Rezension von Fichtes Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters (11. bis 23. Januar 1807), eine ironische Abfertigung, die in ihrer erbarmungslosen Schärfe sonst bei Sch. unerreicht ist. Aber eben als Historiker und, wenn man will, als Empiriker und nicht bloß als Romantiker und skeptisch-relativistischer Gefühlstheoretiker, wie die sonst vorzügliche Einleitung in Fichtes Werke von Medicus S. CXXVII ff. meint, konnte Sch. sich nicht mit Denkern wie Fichte verstehn.

2) Briefw. IV, 593 ff. (15. Januar 1805).

charakters ... oder, wenn sie selbst erst einen Nationalcharakter künstlich erzeugen soll, kann sie nur mit analogen, öffentlichen Sitten zugleich entstehen, in welchen die von dem neuen Geiste beseelte Generation, bei ihrer Vermischung mit der älteren, Haltung findet" [1]). Mit andern Worten: eine Nationalerziehung gründet sich entweder auf eine nationalpolitische geistige Basis, oder sie muß einen Anschluß an nationalkulturelle Bedingungen suchen. Wenn nämlich das Ziel der Nationalerziehung eine „bleibende, bestimmte Individualität" des Volkes sein soll [2]), dann sind dafür staatliche und politische Geschlossenheit und nationaler Gemeingeist die ersten Vorbedingungen. Diese beiden Momente gehen bei Schleiermacher jetzt noch durcheinander, aber seine einzelnen Vorschläge lassen sich doch auf diese beiden Hauptabsichten zurückführen. Die Staatseinheit ist zu fördern durch Beseitigung der Kastenunterschiede, ohne daß aber die Verschiedenheiten der Berufe ganz verwischt werden [3]). Auch provinzielle Eigentümlichkeiten sind nicht einfach durch mechanische Uniformierung auszutilgen; sie haben ihr Eigenleben und ihr Recht auf Eigenexistenz [4]) — ein außerordentlich wichtiger Grundsatz, der schon die späteren Probleme des Verhältnisses zwischen dem preußigen Landtag und dem übergeordneten Reichstag fast vorauszuahnen scheint. Lebendig organische Einheit muß der Staat sein, und das kann er nur sein, wenn alle Mannigfaltigkeit völkischer Lebensäußerungen auf dem Fundament eines alle belebenden Gemeingeistes ruht [5]). Dies kulturelle Nationalbewußtsein muß durch langsame Gleichbildung der verschiedensprachigen Volks-

1) Briefw. IV, S. 599.

2) Ebd. S. 599.

3) Ebd. S. 601 in Hinblick auf die einzelnen Stände und auf das Militär, S. 598 auf die Landbevölkerung, die schon jetzt (1805) nicht mehr eine „abgesonderte Kaste" sein könne.

4) Ebd. S. 604.

5) Ebd. S. 594: Der preußische Staat will durch die Erziehung „einen Geist" schaffen. S. 596/97: Die „Gesinnung" wird betont. S. 599: Preußen beabsichtigt, die ihm „einverleibten Völkerschaften durch eine Art von Familienband aneinander zu ketten"; vgl. auch S. 600/601.

teile [1]), stufenweise Belehrung über die Gemeinsamkeit der Geschichte [2]) und möglichste Belebung einer Nationalsitte [3]) gefördert werden. Aber überall hat man sich dabei vor Schroffheiten zu hüten: vor einer Vergewaltigung etwa der Polen, vor einer zu frühen Steigerung der Ansprüche der Volksschule gegenüber und vor Überspannung des Nationalbewußtseins bei Betonung der nationalen Ehre [4]). Schleiermacher erwartet auf allen diesen Gebieten sehr viel von dem Takt der preußischen Regierung, um deren pädagogische Maßnahme es sich für ihn in diesem Zusammenhang in allererster Linie handelt. Überhaupt überläßt er dabei das meiste der Initiative der Regierung, was ein Licht auf seine auch nationalpolitische Orientierung werfen mag. Aber auch dazu mag ihn die Natur seines Gegenstandes bestimmt haben. Und er meint ja nur eine solche Regierung, die wirklich von den Gefühlen des Volkes getragen ist [5]), wie er selbst auch schon damals der Person seines Königs große gefühlsmäßige Zuneigung entgegenzubringen scheint [6]). Aber trotz alledem überwiegt der Eindruck, daß Schleiermacher letztlich doch alles lieber als Produkt eigenlebigen Volkstums und natürlichen Wachstums der Kulturnation wie als bloßes Resultat von Regierungsmaßnahmen sieht. Das Bild des Nationalstaates, das ihm vorschwebt, ist immer noch bedingt durch eine gewisse Bevorzugung des rein Völkischen, letztlich des Kulturnationalen. Volk und Staat, Einzelner und Stand, Provinz und Gesamtheit — alle diese Verhältnisse scheinen zuerst und innerlichst verbunden durch die Einheit des Nationalgefühls, -Willens und -Bewußtseins. Die Idee der Nation scheint noch über der Idee des Staates zu stehn, und noch nicht sind im realen Nationalstaat beide Ideen zu harmonischem Gleichgewicht im Spiel der Kräfte gekommen. Zugleich ist seine kritische Haltung gegenüber gewissen Seiten der

1) Briefw. IV, S. 600/601.
2) Ebd. S. 602/603.
3) Ebd. S. 602.
4) Ebd. S. 602: Kritik des soz. „Nationalschimpfes".
5) Ebd. S. 601: „Liebe zur Regierung" als Einigungsband.
6) Ebd. S. 597 unten: der „edle Geist des preußischen Monarchen".

gegenwärtigen Verwaltung unverändert recht stark[1]). Und bedeutend ist sein Bedenken gegen Einengung des Individuums von seiten des Staates und gegen Beschränkung menschheitlicher Sittlichkeit durch einen „engherzigen Patriotismus" [2]). Aber diese Kritik erscheint nicht mehr als Überbleibsel romantischer oder rationalistischer Neigungen, sondern als Gewinn einer Lebens- und Geschichtserfahrung, die jedem Gebiet des Geisteslebens seine ihm eingewurzelte Selbständigkeit zuerkennt. Nicht mehr Mißtrauen gegen den Staat als solchen diktiert seine Vorsicht, sondern gerade das Bestreben, dem Staat und seiner eignen Sphäre die weiteste Vervollkommnungsmöglichkeit zu geben.

In engem Zusammenhang mit den in der Kritik Zöllners vorgetragenen Gedanken steht die programmatische Schrift „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn" [3]). Allerdings einem etwas späteren Zeitraum angehörig — sie sind 1808 anläßlich der Pläne zur Gründung der Berliner Universität erschienen —, leben diese Reflexionen in ähnlichen Grundgedanken, aber das Nationalbewußtsein scheint einen noch erheblich stärkeren Gefühlsakzent zu tragen; die klaren nationalen Ideen sind durchpulst von einer weit innigeren persönlichen Wärme. Die Nation, der „Geist der Nation" [4]), der sich durch eigene nationale Sprache ausdrückt [5]) und in nationaler Wissenschaft und Bildung webt [6]), dieser eigentümlich deutsche kulturelle Nationalcharakter, der überall die Mannigfaltigkeit des Individuellen und die Freiheit der individuellen Sphären will [7]), der vor einer mechanistischen Zentralisierung der wissenschaftlichen Gebilde zurückschreckt, eine organische Gemeinschaft aller geistigen Lebensbewegungen der Nation erstrebt [8]) und dabei niemals in

1) Briefw. IV, 601 oben. S. 606: Das für das damalige Preußen so sehr charakteristische Umgehen oder Nichtvölligdurchführen erlassener Vorschriften.

2) Ebd. S. 602, Abs. 2.

3) Hrsg. von Spranger „Fichte, Schleiermacher, Steffens über das Wesen der Universität". Leipzig 1910.

4) Spranger, S. 150 oben, vgl. S. 135 unten: „Talent der Nation".

5) Ebd. S. 112.

6) Ebd. S. 109 ff., S. 148 unten.

7) Ebd. S. 168 u. a. m.

8) Ebd. S. 121. 123. 146.

künstlicher Enge nationaler Beschränktheit erstarren möchte [1]) — dies ganze Deutschtum bildet die tiefgefestigte, aus dem Volksleben erwachsene Grundlage für alle wissenschaftlichen Institutionen und ist daher auch in erster Linie maßgebend für das Verhältnis von Universität und Staat, das das eigentliche Thema der Abhandlung bedeutet. Die Wissenschaft ist ihrer Natur nach national und weltbürgerlich, individualistisch und universalistisch zugleich, sie ist eben Gewächs der Kulturnation und von sich allein aus bedarf sie des Staates nicht. Wohl aber bedarf der Staat ihrer Wirksamkeit. Denn, auch auf nationaler Basis ruhend, braucht er sie zur Weckung eines durchgängig einheitlichen Nationalbewußtseins [2]). Aber er „arbeitet nur für sich, er ist, wie er geschichtlich erscheint, durchaus zunächst selbstsüchtig" [3]). Wenn er also die Wissenschaft unterstützt, so tut er es „zunächst" nur aus egoistischen Nützlichkeitsrücksichten. Vor allem sucht er für seine Verwaltung technisch-mechanisch geschulte, auf dem Boden der Empirie stehende Bürger und Beamte [4]). Er könnte daher die Wissenschaft einfach zur Dienstbarkeit in dieser Richtung zwingen und ihr dabei all und jede Selbständigkeit nehmen. Aber er hat auch Männer nötig, die eine vertiefte Einsicht in geschichtliche Bedingungen und Prozesse und eine weite Fähigkeit zu philosophischem Überblick über das Ganze geschichtlichen, völkischen und staatlichen Lebens gewonnen haben. Solche Charaktere kann aber nur eine freie, von bestimmten Nützlichkeitszwecken unabhängige Wissenschaft heranbilden [5]). Um ihrer selbst willen wird die Wissenschaft wohl eine äußere Unterstützung des Staates wünschen — das scheint nun einmal so im Gang der Dinge

---

1) Spranger, S. 112 ff. S. 116: auch vom Staat nicht erwünscht.

2) Ebd. S. 114/115: gerade in der deutschen Kleinstaaterei ist wissenschaftlicher „Universalismus" von Wert. S. 119: aber in den einsprachigen Staaten (dem Nationalstaat kultureller Färbung also) liegt wegen seiner Kraft auch eine Gefahr für die Wissenschaft. S. 124: Streben nach gemeinschaftlichem Verkehr. S. 128: „Annäherung und Selbstverständigung der Nation" durch die Wissenschaft. S. 146: „mehr Einigungsgeist unter die Deutschen".

3) Ebd. S. 113. 4) Ebd. S. 118.

5) Ebd. S. 117/18.

für ihre Wirkung notwendig zu sein —, doch muß sie ebenso um der Erhaltung ihres Wesens willen einen zu weit gehenden Einfluß des Staates ablehnen. Der Staat ist aber darum nicht nur ein notwendiges Übel, wie er etwa von der letztlich doch mehr weltbürgerlichen Natur Humboldts empfunden wurde, sondern auch seinerseits hat er eine starke Tendenz auf Freiheit der Wissenschaft. Das Schleiermacher vorschwebende Nationalstaatsideal soll eben mindestens ebenso sehr nationalkulturell als nationalpolitisch sein. Sind sich Staat und Wissenschaft nur ihres nationalen Gegründetseins einerseits und ihrer individuellen Eigenart andrerseits recht bewußt, so können beide ihre Kräfte gegenseitig für einander nutzbar machen.

Wiederum ist es historischer Scharfblick, lebendige tiefe Feinfühligkeit und intensives Taktgefühl, was Schleiermacher seine Gedanken so bedeutend und so klar und treffend entwickeln läßt, Gedanken, die gerade im einzelnen so überaus modern anmuten. Grundlegend, wenn auch noch nicht ausdrücklich so ausgesprochen, ist wie gesagt ein starkes Nationalbewußtsein [1]) und damit verbunden ein energisches Streben auf den Nationalstaat. Sogar daß dieser Staat Machtstaat seinem Wesen nach sein muß, weiß Schleiermacher; aber mir scheint darin doch noch ein leiser Nachklang der Abneigung gegen den absolutistischen Staat der Aufklärung fortzutönen und nicht eigentlich etwa die Rankesche Geschichtsauffassung oder der Bismarcksche Staat vorweggenommen zu sein. Und daß er nur „zunächst“ selbstsüchtig ist, weist darauf hin, daß er im Fortschritt seiner Höherentwicklung sich in den Dienst überegoistischer, also wohl allgemein-menschheitlicher Ideale stellen kann. Der individualistisch-universalistische Zug ferner, der, in seinen einzelnen Fasern kaum erkennbar, aus rationalistischen und romantischen Motiven zusammengewoben ist, legt sich wie ein strahlendes Gewand über die nationale Bestimmtheit der Wissenschaft. Freilich auch diesmal wird dabei das historische Gefühl mitsprechen, das die energische Insichgeschlossenheit des

1) Wie stark dies ist, zeigt die kleine Tatsache, daß das „eigentliche Preußen“ als nicht „weniger deutsch als Brandenburg“ gilt, S. 187. Freilich daneben auch Berlin als „gelegen für Ausländer“ S. 188.

Staates im Gegensatz zu der unendlich bewegten Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Lebensstrebungen bemerkt. Eine Bezwingung der Wissenschaft durch den Staat, wie sie Fichte schließlich vertrat, ist Schleiermacher ebenso fern wie die abstrakt-mystische Vergötterung des Staates als der objektiven Existenz der Wissenschaft des absoluten Wesens bei Schelling oder als der realisierten Gemeinschaft der Gläubigen bei Steffens. Sein eigner seliger Bund der Geister aus den „Monologen" ist einer sozusagen historisch-kritischen Betrachtung des Verhältnisses von Wissenschaft und Staat gewichen. Das Gesicht der lebendig wirklichen Nation und des zu erstrebenden Nationalstaates hat auch dem Individualismus und dem Kosmopolitismus der Wissenschaft seine Züge aufgeprägt und hat die Wissenschaft dem Staate und den Staat der Wissenschaft genähert.

4. Mit diesem starken Nationalbewußtsein, mit brennender Vaterlandsliebe und hoher Achtung vor der nationalstaatlichen Idee auf der einen Seite, mit klarem politischem Blick und festem historischem Urteil auf der anderen ist Schleiermacher in die Reihe von Krisen eingetreten, die seit 1806 bis zum Ende seines Lebens der preußische Staat und mit ihm Deutschland hat durchmachen müssen. Wie intensiv er an dem Leben seines Volkes und seines Staates teilgenommen, ist allbekannt. Und seine hervorragende Tätigkeit für das Zeitalter der Befreiung und Erhebung ist noch nie vergessen [1]). Davon seien hier nur die Grundzüge in Richtung auf den nationalstaatlichen Problemkreis angedeutet. Wenn man zunächst die außerordentliche Fülle seiner persönlichen Äußerungen zu diesem Thema überblickt, so prägt sich zuerst die geistesgeschichtliche Auffassung vom Wesen des Nationalstaates deutlich ein [2]). Das Tragende und Bewegende in diesem realen Lebensgebilde sind und bleiben geistige Größen und Kräfte. Sein Nationalstaat scheint letztlich doch überwiegend nationalkultureller Natur zu sein. Darum ist Schleiermacher auch immer imstande, die Geschichte des Staates und Volkes

1) Einige Bemerkungen dazu in meiner Skizze in der „Monatsschrift für Pastoraltheologie" 1917.

2) Vgl. Briefw. II, 63/64. 80/81. 83. 85. 105. 176.

sittlich zu werten und auf letzte religiöse Überzeugungen zu gründen [1]). Aber an diesem Punkte liegen die Gefahren, die die realpolitische Reinheit seiner Nationalstaatsidee bedrohen. Es klingen trotz aller wirklich politischen Sachlichkeit dennoch bisweilen Gedanken an, die am Ende den Nationalstaat nur als ein äußeres Gewand erscheinen lassen [2]). Jedoch verleiten ihn solche Gesichtspunkte nicht, den konkreten Nationalstaat und das historische Leben der Staaten überhaupt bloß von der Idee aus zu konstruieren; die Tendenzen der „Heiligen Allianz" stoßen offenbar aus rein politischen oder nationalpolitischen Motiven auf seine heftige persönliche Ablehnung [3]), die freilich auch unter dem Einfluß seiner Geringschätzung des *Ἀλέξανδρος Θεοειδης* stehen mag [4]). Es steht ihm eben als Grundtatsache die reale Basierung des Staats auf den Boden eines geschichtlich-konkreten Volkstums fest [5]); die „Nationalstimme" und die Nationalstimmung [6]) hat vor der philosophischen Abstraktion unbedingt das Vorrecht auf Berücksichtigung im Staatsorganismus. Und die zweite Schutzmauer gegen das Verströmen und Verflachen des nationalstaatlichen Gedankens im seichten Gewässer eines rationalistischen, aufklärerisch und romantisch revolutionären und einseitig liberalistischen „Idealismus" bildet seine energische Anhänglichkeit an das monarchische Prinzip und die Person seines Monarchen [7]). Aber obwohl er „immer ein Monarchist" gewesen ist, hat er sich doch, wie schon bemerkt, nie von seinem Jüng-

1) Briefw. II, 77. 79. 196. 307. Briefwechsel mit J. Chr. Gaß. Berlin 1852, S. 73.

2) Z. B. ebd. II, 182. 191.

3) Briefe an die Grafen zu Dohna, Halle 1887, S. 55 ff. An Alexander zu Dohna 27. Febr. 1816: „Mich erinnert es sehr an die Zeit, wo die große Nation das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anerkannte" usw.

4) Briefw. IV, 154.

5) Ebd. II, 64. 292. 294; IV, 168 usw.

6) Ebd. II, 256. 278.

7) Verbindung von Herrscher und Volk Briefw. II, 64. 446; IV, 440. Persönliche monarchische Treue ebd. II, 75. 84. 327. 334; IV, 130. 438. 439. 242.

lingsurteil über das bloße Gesalbtsein zu romantischer Mystifizierung des Königs- oder Kaisertums drängen lassen. Dafür ist er einerseits überhaupt eine zu klare, kritische Natur, andrerseits ein zu treuer Anhänger eines handfesten und unaustilgbaren Preußentums [1]). In der rechten Erkenntnis des preußischen Wesens wehrt er sich durchweg gegen ein Durcheinanderwerfen spezifisch preußischer und mehr allgemeindeutscher Interessen [2]). Er hat eben ein Gefühl für den Unterschied des Nationalpolitischen und des Nationalkulturellen, wenn er auch das erstere kaum in seiner ganzen Tragweite erfaßt hat und es gegen das letztere vielfach zurücktreten läßt. Allerdings erhofft er, doch mit verschiedenen gelegentlichen Abstrichen, das Heil für Deutschland, eben die Bildung eines deutschen Nationalstaates, durchaus von seiten Preußens [3]). Für einen preußisch-österreichischen Dualismus scheint er, gerade von seinem nationalstaatlichen Grundsätzen aus, nur wenig Sympathie zu haben, und ein österreichisch-deutsches Kaisertum begegnet seinem Mißtrauen [4]), obwohl ihm auch einmal der Gedanke an eine „größere Einheit Deutschlands" auf einer Reise in Österreich kommen kann [5]) und eine Lösung der reichsdeutschen Probleme ohne Österreich und allein durch Preußen nicht in seinen Gesichtskreis tritt. Erheblich mehr Vertrauen bringt er Rußland, zeitweis auch Schweden entgegen, doch wohl nur, weil er von diesen Mächten keine Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines deutschen Nationalstaates fürchtet [6]). Er hat in der Tat ein stolzes Bewußtsein davon, daß Deutschland der „Kern von Europa" sei [7]), und er weiß, daß Preußen wie Deutschland in seinem Befreiungskampfe nicht ohne die Hilfe außerdeutscher Mächte auskommen kann, aber er wünscht durchaus

1) Briefw. II, 72. 106. 78. 266. 292. 302; IV, 181—183.

2) Ebd. z. B. IV, 425/26.

3) Vgl. dazu auch an Dohna, 27. Febr. 1816.

4) Briefw. II, 82. 302.

5) Ebd. II, 340.

6) Ebd. II, 76. 82. 304; IV, 136. — Sein Vertrauen auf Rußland mag mit seiner persönlichen Zuneigung zum Könige und seiner großen Hochschätzung Steins in Zusammenhang stehn.

7) Z. B. Briefw. II, 64.

nicht, daß solche „Hilfe" eine später andauernde sein möge, und die Anstalten dazu auf dem Wiener Kongreß sind ihm höchst antipathisch [1]). Was endlich seine Stellung zu den inneren Verwaltungs- und Verfassungsfragen selbst des neuen Preußens und Deutschlands betrifft, so vertritt er, nach allem bisherigen nur natürlich, einen gesunden Liberalismus [2]), und seine ehrliche, bisweilen recht scharfe Kritik an der Regierung hat er sich in allen Schwierigkeiten seines Lebens, als politische Persönlichkeit wie als Vertreter der Kirche, niemals nehmen lassen [3]). Die überall sich regenden Reaktionsbestrebungen haben ihn oft unwillig und müde, am Ende gar resigniert gemacht [4]). Aber trotzdem schlägt die Hoffnung auf eine bessere Zeit immer wieder durch. Allem Revolutionären bleibt er auch in der Reaktion abgeneigt, und seine Sympathie für die burschenschaftliche Bewegung ist nie überspannt und zu einer leidenschaftlichen Aneignung ihrer Idee geworden, obwohl er doch ihren Kreisen durch persönliche Bande sehr eng verbunden ist [5]). So scheint sein eigenes Urteil über seine politische Lebensanschauung in der Tat zu Recht zu bestehen: eine „Änderung in den politischen Grundzügen" hat er in sich nicht erlebt [6]). Wohl sind die Akzente hier und da verschoben, ist Licht und Schatten entsprechend den persönlichen Erfahrungen verschieden verteilt, aber seine Grundeinstellung auf den Nationalstaat, mag er bald mehr nationalkulturell, bald mehr nationalpolitisch sein, ist immer nur mannigfaltiger und reichhaltiger, vielleicht auch nüchterner geworden. Es mögen rationalistische wie romantische Fäden sich dauernd durch das Gewebe seiner Staatsanschauung ziehn, — und seine wissenschaftlichen Darlegungen werden diese bisweilen aufdecken —, aber die be-

---

1) Briefw. II, 313. Vgl. auch IV, 414.

2) Vgl. II, 334. 336. Charakteristisch ist die energische Ablehnung der „englischen Pfuscherei" II, 327.

3) In seinen Auseinandersetzungen mit der Zensur, im Kampfe gegen politische Maßregelungen, im Agendenstreit.

4) II, 246. 250/51 289.; IV, 212. Briefwechsel mit Gaß 103. An Alexander Dohna 44. 53. 55 ff.

5) Briefw. II, 365 ff. 6) Ebd. IV, 242.

herrschende Musterung ist auch durch die zweieinhalb Jahrzehnte seiner zweiten Lebenshälfte geblieben.

Ehe nun zu der wissenschaftlichen Produktion über die Themata Nation, Staat und Nationalstaat fortgeschritten wird, mag sein „politisches Glaubensbekenntnis“ an Friedrich Schlegel vom Juni 1813 [1]) noch einmal ein Licht über seine ganze persönliche Stellungnahme werfen. Dies offene Zeugnis — ein höchst bedeutsames Dokument dafür, wie eine echte deutsche Mannespersönlichkeit und Gelehrtennatur die Probleme der Reichsgründung Bismarcks in ihren Grundzügen ahnend vorausschauen konnte — zeigt noch einmal die ganze Reife der politischen und historischen Bildung Schleiermachers und die außerordentliche Sachlichkeit, Klarheit und Vorsicht seines Urteils. Er schreibt: „Du forderst mir kurz und gut mein politisches Glaubensbekenntnis ab, lieber Freund. Ich kann Dir das Allgemeine davon in wenig Worten mitteilen, nur fürchte ich, Du wirst wenig Eigentümliches darin finden, vielleicht auch manches, was Dir nicht behagt. Ich bin gar nicht so ganz dagegen, daß es Sachsen und Brandenburger, Österreicher und Bayern geben soll. Die Stammesverschiedenheiten sowohl als die Spuren der alten einzelnen politischen Konkreszenzen, die freilich mit jenen nicht immer genau zusammenfallen, sind den Deutschen zu stark aufgedrückt, als daß man sie sollte vernichten wollen dürfen. Nur sollen sie nicht über die größere Nationaleinheit dominieren, und das Volk ihnen zu Liebe nicht wieder in eine lose *πολυκοιρανιη* geraten und an den Rand des Abgrundes kommen [2]). Darum ist nach der Befreiung

1) Briefw. III, 428—430. Berlin, 12. Juni 1813.

2) Vgl. dazu auch die Stellung zur innerpolitischen Verfassungsfrage Briefw. II, 335 (März 1818): „Mir sind Provinzialstände, die lange vor einer repräsentativen Verfassung hergehn, etwas sehr Bedenkliches, nämlich für einen Staat in der Lage und von der Zusammensetzung des unsrigen. Denn je selbständiger die einzelnen Provinzen sich fühlen, ohne auf eine starke Weise an den Mittelpunkt gebunden zu sein, um desto leichter und leichtsinniger werden sie bei der ersten Krise an eine andere Herrschaft übergehn. Nur wenn Provinzialstände mit einer allgemeinen Repräsentation innig verbunden sind, erreichen sie den Zweck, die Eigentümlichkeit und das unmittelbare Lebensgefühl in den Provinzen zu erhalten, ohne daß der Verband mit dem Ganzen

mein höchster Wunsch auf ein wahres deutsches Kaisertum, kräftig und nach außen hin allein das ganze deutsche Volk und Land repräsentierend, das aber wieder nach innen den einzelnen Ländern und Fürsten recht viele Freiheit läßt, sich nach ihrer Eigentümlichkeit auszubilden und zu regieren [1]). Aber jenes ist nur möglich, wenn kein dem Kaisertum zugehöriger Fürst Länder hat, die demselben nicht angehören, und dieses ist nur möglich, wenn in die inneren (nicht militärischen und diplomatischen) Angelegenheiten der einzelnen Staaten der Kaiser sich ja nicht mischt, und hiefür kann es wieder außer einer sehr weise eingerichteten Militärverfassung keine andere Garantie geben als die Unmöglichkeit eigennütziger Familienabsichten und -Rücksichten, und der gänzliche Mangel aller despotischen Neigung auf dem Kaiserthron. Da liegen nun die ungeheueren Schwierigkeiten, und ich fürchte, daß jener Wunsch bei der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht unmittelbar zu erreichen ist. Sobald von einem Kaisertum die Rede ist, kann wohl niemand anders als an Österreich denken. Ob dies aber eine solche Garantie in sich hat, ob es sich wohl bei der so scharfen Trennung von Norddeutschen und Süddeutschen, der Katholiken und Protestanten, ein so allgemeines Vertrauen erwerben würde, weiß ich nicht. Ob Preußen den Anfang damit würde machen wollen, auch Schlesien und Preußen dem Deutschen Reich einzuverleiben und sich mit seiner ganzen Macht in die Stellung eines deutschen Reichsfürsten hineinzubegeben, ob Österreich liberal genug wäre, um ein solches Kaisertum zu gründen, wie wir es in der gegenwärtigen Zeit brauchen [2]), das alles weiß ich nicht, und kann es nach meiner beschränkten Stellung nur bezweifeln. Ob also nicht, wenn der Kampf mit vereinten Kräften (denn wir hoffen immer noch auf Österreich, wie man sagt) und dann gewiß glücklich fortgesetzt wird, irgend

---

dadurch leide." Das wirft ein in dieser Zeit überraschendes Licht auf die spätere Verfassungsoktroyierung und die Verhandlungen des Frankfurter Parlaments.

1) Vgl. Briefw. II, 426 (1813). — An diesem Punkte scheint sich ein Steinscher Grundgedanke mit Humboldtschen Ideen zu kreuzen.

2) Vgl. Briefw. II, 302 (Juli 1813).

eine andere auf jeden Fall interimistische Gestalt von Deutschland das Resultat sein wird, und wie diese aussehen wird, und woher uns kommen, darüber begebe ich mich nicht ins Prophezeien". Zerlegt man diese Ausführung in ihre einzelnen Bestandteile, so erscheinen die Detailzüge in der Tat nicht als besonders neu und original [1]); auf das Ganze gesehen aber, ist jede Einzelheit so fest in eine Gesamtanschauung eingebettet, und zwar in eine nicht auf einem konstruktiven Idealismus, sondern auf einer eingehenden und tiefen Kenntnis der Tatsachen ruhenden Gesamtanschauung, wie sie damals wohl nur selten zu finden ist. Auffallend ist der starke Ton, den er auf die Problematik und Schwierigkeit künftiger Staatsgestaltung legt, während die meisten Staatstheoretiker und sogar die Praktiker alle Hemmnisse im Feuer ihrer Ideen verglüht sahen. Und dabei ist nie zu vergessen, daß Schleiermacher doch Theologe und Philosoph und in beiden Künstler, aber niemals, trotz seiner praktisch-politischen Tätigkeit, Politiker vom Fach gewesen ist. Allein seine Aktivität, die in ihrem Reichtum nie auszugeben war, drängt ihn auf Volk und Staat. Und für diese Aktivität glaubt er eben im Nationalstaat das weitestmögliche Feld zu finden. Denn das wird durch eine Überschau über seine zusammenfassende Äußerung an Friedrich Schlegel unmittelbar deutlich, daß er in seinem politischen Wollen und Denken vor allem Deutschlands Entwicklung aus einem nur nationalkulturellen zu einem echten nationalpolitischen Staat im Auge hat. Wenn er aber von der Unhaltbarkeit der früheren Verfassung des Deutschen Reiches überzeugt ist [2]), so erkennt er doch in der individuellen Eigentümlichkeit der deutschen Stämme und Länder eine reale existenzberechtigte historische Größe und zugleich ein wesentliches Moment des zu schaffenden deutschen

---

1) Der Nachweis, daß seine Einzelurteile sich wohl durchweg auch bei andern Persönlichkeiten seiner Zeit belegen lassen, würde innerhalb dieses Zusammenhanges natürlich zu weit führen. Auf diesem Hintergrunde würde sich aber die außerordentliche Präzision und Zurückhaltung seines Urteils überraschend abheben. Vgl. z. B. Treitschke, Deutsche Geschichte, Band I (1904), S. 676 ff.

2) Briefw. II, 78 (Dezember 1806).

Staates. Wie die darin liegenden Schwierigkeiten zu überwinden seien, ob Einheitsstaat, Bundesstaat oder Staatenbund das Ziel sein solle, die Frage läßt er in concreto offen; sie war auch wohl damals überhaupt nicht mit Sicherheit zu beantworten. Aber, vielleicht entsprechend der eigenartigen Bewegung seines Geistes, der mit seiner dialektischen Fähigkeit überall die Extreme sieht, diese aber nicht durch einen rigoros ethischen Machtspruch, wie etwa Fichte es tut, einfach aus der Welt schafft, noch sie auf dem Wege künstlicher abstrakt-logischer Synthese „aufhebt", sondern sie als wirkende Kräfte in einem höheren Lebensorganismus erhält — dieser persönlichen Gesamthaltung entsprechend, scheint ihm das Bild eines Bundesstaates wenigstens vorzuschweben [1]). Alles ist noch zu sehr im Fluß und in Verwirrung. Daß z. B. die Grenze zwischen den Stämmen, die dem Reiche notwendig einzuordnen seien, und denen, die außerhalb stehen können — ob müssen, das scheint erst der Entwicklung des 20. Jahrhunderts zur endgültigen Beantwortung vorbehalten zu sein —, noch nicht scharf und sicher gezogen ist, beweist die Einordnung der Österreicher unter die übrigen deutschen Stämme. Und wie verschwommen die Verfassungsfragen noch liegen und noch lange liegen sollten, zeigt das Problem der Angliederung der „außerdeutschen" Provinzen Preußens. Beachtenswert ist wieder das unleugbare Mißtrauen, das Schleiermacher, offenbar von ganz richtigen Gesichtspunkten aus, Österreich entgegenbringt, und die dennoch nicht gezogene Konsequenz, daß Preußen Träger des Kaisertums sein müsse — eine Konsequenz, die er trotz oder vielmehr gerade wegen seiner spezifisch preußischen Orientierung nicht zieht, und die scheinbar damals auch nicht in seiner Umgebung gezogen, ja nicht einmal für möglich gehalten wurde. Die Ausscheidung aller bloß dynastischen Interessen der deutschen Einzelstaaten, die einheitliche Vertretung in der äußeren Politik und die Bildung eines organisch gegliederten gesamtdeutschen

1) Schleiermacher stellt sich dadurch gleichsam zwischen das einheitsstaatliche Ideal Steins und die allzu „realpolitische" Sympathie Hardenbergs und Humboldts für die Erhaltung des kulturnational wertvollen Lebens der Kleinstaaten.

Heeres [1]) — auf ein solches scheinen sich doch seine Gedanken zu richten —, diese Voraussetzungen sind und bleiben ihm die entscheidenden Grundlagen eines deutschen Nationalstaates, dessen Erstehen er mit Recht nicht unmittelbar, sondern als Resultat einer längeren geschichtlichen Entwicklung erwartet.

5. Die so in einem ganzen langen Mannesleben erlebte Problematik eines deutschen Nationalstaates hat Schleiermacher offenbar seit den großen Krisen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts über Deutschland und Preußen verhängt wurden, deutlich etwa seit dem Jahre 1808 [2]), zu all den tief eindringenden und weitschauenden Reflexionen getrieben, deren Resultate in Einzelfragen er in seinen großen Akademie-Abhandlungen niedergelegt und deren Gesamtkomplex er in den häufig wiederkehrenden Vorlesungen über die philosophische Ethik [3]), die Lehre vom Staat und die christliche Sitte zusammengefaßt dargeboten hat.

Unter den Abhandlungen erscheint grundlegend die „Über die Begriffe der verschiedenen Staatsformen“ von 1814 [4]). Auf dem Hintergrunde umfassender historischer Kenntnisse, die aber schon geschichtsphilosophisch verarbeitet sind, werden in großen Zügen jetzt klar und sicher die Gedanken entwickelt, die bisher nur einzeln angedeutet waren, und die fundamentalen, man möchte sagen: apriorischen Beziehungen dargestellt, die zwischen Volk, Staat und Individuum hin und her gehen und deren harmonisch-organische Ausbildung die Bedingungen des Nationalstaates abgiebt. Gegenüber der abstrakten Behandlung unter der Norm des rationalen „besten“ Vernunftstaates oder der „besten“ Verwaltung

---

1) „Landwehr und Landsturm als feste Nationalinstitute“ erhofft er freilich zunächst nur für Preußen, war aber wohl der Meinung, daß ihre Erhaltung in Gesamtdeutschland zum mindesten wünschenswert sei (vgl. Briefw. II, 292, Juni 1813, dazu Treitschke I, 698 unten).

2) Briefw. II, 151: An Henriette v. Willich, 22. Okt. 1808. II, 176: An dieselbe, 4. Dez. 1808. IV, 167: An Brinkmann, 11. Febr. 1809. Vgl. dazu Brandis' Einleitung zur Lehre vom Staat. Werke, III. Abt. Bd. 8.

3) Die Vorarbeiten zu dieser reichen schon in und vor das Jahr 1806. Vgl. Dilthey, Denkmale, und die Ausgaben von Schweizer u. Twesten-Schiele.

4) Werke, III. Abt. Bd. 2 (24. März 1814).

und gegenüber der bloß schematischen Darstellung nach den Kategorien Demokratie, Aristokratie, Monarchie oder gesetzgebende, vollziehende, richterliche Gewalt, gegenüber zwei Methoden also, deren erste das konkrete Sein und individuelle Geschehen der Volks- und Staatsgeschichte verflüchtigt, deren zweite das Miteinanderverwobensein jener Formen und Richtungen im Staatsleben nicht beachtet, gegenüber Methoden, die letztlich nur auf dem Boden des Rationalismus und des Naturrechts möglich sind, gilt es, die Staaten als „geschichtliche Naturgebilde" individuellen Charakters durch die historische Frage nach ihrer Entstehung in ihren verschiedenen Formen zu begreifen. „Denn jeder entsteht ja gleich nicht als ein Staat im allgemeinen, sondern als ein solcher und solcher — sonst nämlich gäbe es überhaupt nur verschiedene Zustände, nicht verschiedene Arten des Staates — die Form aber, die ein Ding in seinem Entstehen zeigt, ist auch die, unter der es fortbesteht, wenn es nämlich dasselbe Ding bleibt und die Form des vollendeten Entstehens richtig aufgefaßt worden [1])". In der qualitativen, nicht bloß quantitativen oder temporalen Verschiedenheit der Staaten, in ihrem wesentlichen Individualcharakter, darin ruht der Kern von Schleiermachers Staatsanschauung. Er entspricht zweifellos seiner eigenen individuellen Eigenart, aber sein Wachstum ist genährt und gefördert durch die so universale wie individualistische Weltanschauung der Romantik, die hier wie bisher ihm die beste Waffe gegen den Rationalismus in die Hand gab. Gewiß hatte auch auf staatsphilosophischem Gebiet die Aufklärung der Romantik vorgearbeitet; sie hatte das Subjekt von der Übermacht des Objekts befreit und dem rein mechanischen absoluten Staat eines Thomas Hobbes vor allem in Deutschland eine tödliche Wunde geschlagen. Aber daß „das Subjekt" aus einer Fülle einzelner positiv individueller Subjekte besteht, diese Entdeckung machte erst vor allem auf klassischem Gebiet die Frühromantik, die daher auch die Typisierung des Klassizismus fast unbemerkt in sich überwand. Darin lag das eminent historische Moment, das in der Romantik alle An-

1) Werke, III. Abt., Bd. 2, S. 259.

sätze des Rationalismus und Klassizismus zur wirklichen Historie weit hinter sich ließ. Die dann doch wieder durchschlagende Metaphysizierung — und das bedeutet am Ende wieder: Rationalisierung — der Geschichte, wie sie im deutschen Idealismus sich machtvoll und imposant durchsetzte, macht Schleiermacher nur zu einzelnen Richtungen mit. Freilich gehört zu diesen auch sein historischer Entwicklungsbegriff. Möglicherweise von Kant her beeinflußt, ist dieser an dem Prinzip orientiert, daß der Keim das Wesen des völlig ausgereiften Gewächses enthält. Entwicklung ist für ihn in der Geschichte sich vollziehende Explikation des vorhandenen individuellen Wesens, wobei, wie schon berührt und noch mehrfach an andern Stellen zu konstatieren ist, die bloße Personalität, die nur raumzeitliche Bestimmtheit eines Individualgebildes dem Wechsel unbesorgt unterworfen sein kann. Dadurch wird letztlich die der Geschichte, vor allem der Geistesgeschichte innewohnende eigengesetzliche Aktionsfähigkeit abgeschwächt, die mit dem Wechsel der Formen einen Wechsel der Inhalte und mit der Verwandlung der Inhalte auch eine wesentliche Veränderung der Formen verursacht. Daß die Geschichte auch das Wesen des Staates umbilden kann, daß also die Form seiner Entstehung nicht notwendig auch die Form seines Wesens zu sein braucht, ist Schleiermacher nicht ganz deutlich, und insofern gräbt sich seiner Natur des empirisch-kritischen Historikers der spekulative Idealist auch an diesem Punkte unbewußt doch wieder ein. Sieht man auf seinen Abstand vom Zeitalter der Aufklärung, so ist dieser in der Tat ungeheuer, aber der reinen historischen und realpolitischen Staatsauffassung hangen dennoch einige Schalen seiner Entwicklung und seiner Zeit an, die in seiner Staatstheorie eher hervortreten als in dem persönlichen Miterleben der Zeitenwende. Und jene idealistische Orientierung tritt auch im folgenden zutage. Wenn das Wesen eines Staates aus seiner Entstehung begriffen wird, so besteht es eben in der „Entstehung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit“ [1]). Wie dies Bewußtwerden sich vollzieht, aus welchen Elementen, durch welche Fak-

1) Staatsformen, S. 261.

toren, unter welchen Umständen, — dadurch wird die jeweilige in ihrer Individualität ruhende Staatsform bestimmt. Und was sich seines eigenen Selbstes im Staatwerden bewußt wird, das ist das Volk. Denn „der Staat ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt" [1]). Deutlicher kann die in Geschichte und Leben werdende identische Gleichung von Volk und Staat im Nationalstaat nicht ausgesprochen werden. Und dennoch ist auch hier ein idealistisches Moment mitwirkend, das nicht unmittelbar aus der Historie gewonnen ist, sondern mehr konstruktiv in den geschichtlichen Prozeß hineingearbeitet und ihm untergelegt ist: die Gleichsetzung von Staatwerden und Bewußtwerden eines Volkes [2]). Zwar — und das muß stark unterstrichen werden — dieser universale weltgeschichtliche Prozeß ist keinesfalls zu verwechseln etwa mit der gewaltigen, aber auch gewaltsamen Logifizierung der Geschichte durch Hegel. Schleiermachers Geschichtsanschauung ist viel zu sehr durchtränkt mit empirischen Elementen, und so trägt, wie sich später noch zeigen wird, auch sein Selbstbewußtwerden des Volkes einen durch historische Analyse gewonnenen empirischen Charakter. Paradox könnte man sagen: bei Schleiermacher klingt alles viel spekulativer als es ist; bei Hegel scheint alles viel empirischer als es ist. Das ist auch für die nun noch einzufügende dritte Linie des staatlichen Lebens maßgebend. „Wie es kein Bewußtsein gibt als nur mit dem Gegensatz zugleich: so besteht auch im Volk das Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit nur im Gegensatz mit dem Bewußtsein des Fürsichbestehens jedes Einzelnen [3])." Die positive Realität des Einzelindividuums, seine geschichtlich-konkrete Wirklichkeit wird hier nur unter einer

1) Staatsformen, S. 260.

2) Weder Rationalismus noch Klassizismus noch Romantik scheint mir die Eigenart dieser „Intellektualisierung" der Geschichte völlig zu erklären. Vielmehr offenbart sich hier noch eine besondere Komponente der Geschichts- und Staatsauffassung des Jahrhundertanfangs, deren starke Betonung spezifisch idealistisch ist. Diese idealistische Tendenz wirkt, wie gezeigt, in seinem Entwicklungsbegriff und, wie sich zeigen wird, auch in der eigentümlichen dialektischen Bewegung seines Denkens.

3) Staatsformen, S. 261.

dialektischen Form eingeführt. Schleiermacher weiß, daß die bestimmte Individualität nicht nur eine negatio infiniti ist, sondern daß alles geschichtliche Leben sich auch in Spannung von Gegensätzen fortbewegt, und beide Momente führt er nur in idealistischem Gewande ein. Fichte wie Hegel freilich lassen das Individuum letztlich doch im Staat untergehn, während Schleiermacher durch die Individuen den Staat mit eigentlichem und aufstrebendem Leben erfüllen will; aber die merkwürdig tiefwurzelnde Antithetik des idealistischen Denkens, die doch nicht mit Haut und Haaren aus der Romantik, sondern einer noch tieferen Schicht: teils dem idealistischen Zeitgeist als solchen, teils der Eigenart seiner Natur entstammen muß, diktiert auch Schleiermacher wenigstens die Formel für das Verhältnis von Individuum und Staat. Er leitet daraus ab den alles Staatsleben in seiner Weiterentwicklung konstituierenden Gegensatz von Obrigkeit als Gemeinschaftsfaktor und Untertan als individuellem Kraftmoment. Diesen in einer lebendigen Spannung zu erhalten, aber eben darin beide Tendenzen sich gegenseitig durchdringen zu lassen, die innere Harmonie von „Gemeingeist und Privatinteresse" bei gegenseitiger Achtung ihrer selbständigen Eigenart im geschichtlichen Progreß durchzusetzen, darauf ist der „politische Trieb im engeren Sinne" gerichtet, der, das Selbstbewußtwerden des Volkes im Staate dauernd vertiefter und differenzierter fortsetzend, den wichtigsten Motor im Leben des Staates bildet. So offenbart sich der Nationalstaat als ein Lebensorganismus ersten Ranges, dessen Körper und Geist völkisch ist, und der seine Funktionen durch das aus Volkskörper und Volksgeist erwachsene staatliche Gefüge ausübt. Noch einmal tritt ein spezifisch romantisches Moment beherrschend in den Vordergrund: die Organismusanschauung, die die universellen und individuellen Bewegungen alles Lebens, des naturhaften und des geschichtlichen, in sich zusammenschließt. Wohl liegen die ersten Keime zu diesem ebenso kosmischen wie historischen, ebenso ästhetischen wie ethischen Prinzip schon in vorkantischer Zeit. Aber die leitenden Gesichtspunkte für seine Ausgestaltung hat neben Goethe vor allen Kant der Romantik gewiesen; man denke etwa nur an seine Charakterisierung des

Staates in der „Kritik der Urteilskraft“: „Jedes Glied soll in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern Zweck, und indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein[1]). Gewiß hat auch hier die Aufklärung mit ihrer Einschätzung des Menschen als Selbstzweck am Geist der Zeit mitgearbeitet. Aber die ganze Fülle jener Anschauung hat doch erst das intensive individualistische soziologische Interesse der Romantik ermöglicht. Durch die Kraft der Schleiermacherschen Individualität und durch sein historisches Erleben und Denken werden alle diese Motive miteinander verschlungen, und wie aus dem Haupte des Zeus die Athene, entspringt die außerordentlich fruchtbare Organismusanschauung des Nationalstaats, die nicht nur die Staatsphilosophie dieser einzelnen Denkerpersönlichkeit im letzten Grunde immer beherrscht, sondern für das ganze 19. Jahrhundert und in die Gegenwart hinein bedeutsam sein sollte[2]).

Den außerordentlichen Fortschritt, den Schleiermachers Erfassung des Nationalstaats seit 1805 auf den allerdings schon damals eingeschlagenen Wegen gemacht hat, kennzeichnet noch deutlicher als die eben besprochene die Akademierede vom 22. Dezember 1814, „Über den Beruf des Staates zur Erziehung“[3]). Gerade weil sie im Grunde dasselbe Thema hat wie die Rezension des Zöllnerschen Buches, markiert die vertiefte historische Fundierung der Nationalstaatsanschauung sich so besonders auffällig, jedoch ohne daß die Kontinuität der Grundurteile unterbrochen ist. Die Hauptlinien sowohl wie die Detailzeichnung sind klarer, konsequenter und einheitlicher; gleichzeitig ist die Überschau des Ganzen kompositionell geschlossener und die Einzelausführung

1) Ausgabe von Kehrbach (Reclam) S. 256 Anm. Vgl. den Ansatz in Richtung auf den, allerdings zweifellos rationalistisch gedachten Nationalstaat S. 229: ein „beseelter Körper“ als Symbol eines monarchischen Staates „nach inneren Volksgesetzen“.

2) Vgl. die allerdings allzu kurz gefaßte Arbeit Erich Kaufmann, Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts. Heidelberg 1908, und meine Studie über das „Gesamtleben“ bei Schleiermacher. Berlin 1914.

3) Werke, III. Abt., Band 3.

reichhaltiger geworden. Mehr noch als bisher ist das Spekulative, das Geschichts- und Staatsphilosophische mit dem Empirisch-historischen und Politischen verbunden. Es führt ein sich stetig verstärkender und lebendig auseinanderzweigender Strom von jener Rezension über die Universitätsgedanken zu der jetzigen Stellungnahme. Zuerst scheint durchgängig die grundsätzliche Überzeugung festgehalten zu sein, daß Staat und Erziehung an sich nicht miteinander zusammenfallen [1]). In concreto aber gibt es Beziehungen zwischen beiden Gebieten, die für die Bewegung des Staates auf die Erziehung und umgekehrt Ansatzpunkte bieten. Die Richtung, in der solche Beziehungen sich orientieren können, folgt nun auch, retrograd gesehen, aus der Bestimmung des Staatsbegriffs selbst. Dessen unendliche Möglichkeiten lassen sich auf zwei „Klassen" zurückführen. „Die eine ist die negative, indem nämlich als das eigentliche handelnde Prinzip auf diesem ganzen Gebiet des gemeinsamen Lebens der Trieb und die Willkür der Einzelnen gesetzt wird, und der Staat nur das Nebeneinanderbestehen dieser Triebe und Freiheiten sichern und den Mißbrauch verhüten soll [2])." Unter dieser Betrachtungsweise ist wohl teils die naturrechtlich-atomistische Staatstheorie, teils der Individualismus sowohl klassizistischer wie romantischer Färbung verstanden. Seinen frühesten Meinungen entsprechend weist Schleiermacher klar und rasch die Negativität dieser Beurteilung für das vorliegende Problem nach: die Beteiligung des Staates wäre dann von vornherein auf ein Minimum herabgesetzt, nur auf das strafrechtliche Gebiet beschränkt. Verwickelter liegen die Dinge, wenn der Staat demgegenüber positiv „als eine selbst hervorbringende, bildende, leitende Kraft angesehen wird" [3]). Ganz allgemein — man könnte sagen: unter kulturethisch-universellem Gesichtspunkte — würde dann als Grundsatz gelten müssen, „daß alles, was der Mensch auf Erden zu tun hat, durch den Staat solle hervorgebracht werden, und er die Gesamttätigkeit des Menschen bilden und leiten" [4]). In diesem Sinn, auch wenn sein

1) Werke, III. Abt., Band 3, S. 231.
2) Ebd. S. 232. 3) Ebd. S. 233.
4) Ebd. S. 233.

Zweck im Einzelfalle nicht ganz so allgemein sein sollte, wird er die Erziehung sowohl unmittelbar wie mittelbar in seinen Herrschaftsbereich ziehen. Wird dabei beachtet, daß Regierende und Regierte das staatliche Grundverhältnis bilden, so findet Staatserziehung dann statt, „wenn entweder die Maßregeln und Weisen der Erziehung zwar zunächst im Volk ihren Grund und Ursprung haben, aber von der Regierung entweder modifiziert oder sanktioniert werden, und sie über deren Ausführung wacht, oder noch mehr, wenn sie von der Regierung selbst ausgehn und vom Volke nur angenommen und ausgeführt werden“ [1]). Nun tritt jener Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen mit dem Staate selbst erst auf. Um also die staatliche Beteiligungsmöglichkeit an der Erziehung ermessen zu können, braucht nur festgestellt zu werden, was beim Übergang des bloßen Volkslebens in das Staatsleben auf dem Gebiete der Erziehung sich ändert oder unveränderlich bleibt. So bekommt jene idealistische Betrachtung des nationalen Selbstbewußtseins im Staate in einer konkreten Sphäre ihre eigentlichen Inhalte; diese werden nicht verflüchtigt in einer geschichtsphilosophischen Abstraktion, noch zu ontologischen Momenten einer universellen Metaphysik emporgeschraubt. Es wird zum mindesten der Versuch gemacht, einfach auf den tatsächlichen historischen Prozeß zu reflektieren, diesen zu erfassen und darzustellen. Mag dieser Versuch bei Schleiermacher auch im Einzelnen unrichtig fundiert und orientiert sein, seine Tendenz auf das eigentlich Historische ist jedenfalls viel stärker als die Fichtes oder gar Hegels. Und zwar wird wieder ein schon aus der genannten Rezension bekannter Gedanke weiter durchgeführt, nur mit klarerer Scheidung des nationalkulturellen Elementes (Sitte) und des nationalpolitischen Motors (Verfassung). „Da Sitten und Gebräuche in einem Volk überall älter sind als die Verfassung, kann dasjenige in der Erziehung, was auf der Sitte ruht, nie, auch in einem folgenden Zustand ebenso wenig als in diesem ursprünglichen (des ersten Staatswerdens), als von der Regierung ausgegangen und von ihr erzeugt angesehen werden ...,

1) Werke, III. Abt., Band 3, S. 235.

sondern (ist) das gemeinsame, aber freie und nur in freier Gemeinsamkeit gedeihende unbewußte Erzeugnis des Volkes [1])." Das tritt besonders zutage in allen den Staatsgebilden, die unmittelbar aus einem einzigen Volke hervorgehen — d. h. in den Staaten primitiven Charakters, in denen Kulturnation und Staatsnation sich unmittelbar decken. Der innere geistige „Selbsterhaltungstrieb des Volkes" [2]) kommt hier zur Geltung, das den Nationalstaat beherrschende genuin nationale und nationalkulturelle Element, das etwa mit Schleiermachers „Gemeingeist" oder „Gesamtleben" zu identifizieren wäre und das sich bei den Späteren in den „Volksgeist" verwandelt. Diesem gegenüber vermehrt sich das nationalpolitische Gewicht in den Staaten, die nicht direkt aus einer völkischen Einheit sich herausentwickelt haben, sondern durch die Unterwerfung einer „Horde" unter die andere entstehn. Schleiermacher unterscheidet demnach deutlich zwischen rein nationalen oder nationalkulturellen und genuin nationalpolitischen Bildungen, — eine Unterscheidung, die schon in der Untersuchung über die Staatsformen sich findet, auch in der ethischen und besonders in den staatstheoretischen Vorlesuugen in der Behandlung der Staatsentwicklung einen bedeutenden Raum einnimmt. In den, wie man proleptisch sagen darf, spezifisch nationalpolitischen Staaten liegt nun die Zweiheit von Unterwerfern und Unterworfenen vor. Diese wird überwunden, durch „wahrhafte Einheit" [3]) d. h. durch eine wirkliche Staatsnation ersetzt, auf national-kulturellem Boden mit Hilfe einer konsequenten Staatserziehung. Die Regierung darf hier nur dann mit ihrer Erziehung aufhören, wenn „Einheit der Sitte und gleichnamige Bildungsstufe dem Wesen nach" die einzelvölkischen Bestandteile vereinigt [4]), mit andern Worten nur dann, wenn in der Einheit des realen Nationalstaates die Staatsnation sich auch eine ihr entsprechende Kulturnation geschaffen hat. Wieder klingt jene viel erwähnte Rezension an; aber alles ist viel sicherer aus organisch-historischen Zusammenhängen entwickelt. Die höchste Steigerung des staatsnatio-

---

1) Werke, III. Abt., Bd. 3, S. 237. 2) Ebd. S. 238.
3) Ebd. S. 242. 4) Ebd. S. 243.

nalen Prinzips bildet endlich die „größte Form des Staates“, in der der Staat „eine Menge von einzelnen Stämmen, mögen sie schon eine Verfassung gehabt haben oder nicht, in ein großes Ganzes zusammenfaßt“ [1]). Dadurch ist, modern gesprochen, der kulturnationale und der staatsnationale Staat noch überstiegen durch ein Gebilde imperialistischen Charakters. Aber auch dies imperialistische Geschöpf der Staatengeschichte hat nach Schleiermacher eine Tendenz auf Selbstausgestaltung zum Nationalstaat. Auch für die Regierung eines solchen Staates „wird früher oder später eine Zeit kommen, wo sie es fühlen wird, daß es notwendig ist, die Vielheit in eine wahre Einheit umzuprägen, jedem organischen Teile das Gefühl des Ganzen lebendig einzubilden und diesem Gefühl das des eigentümlichen Daseins unterzuordnen, damit nicht die Liebe zum Stamm oder zum Gau der Liebe zum Vaterlande und zum Volke entgegenstrebe“ [2]). Dieser auf eine Vorstufe des Imperialismus strebende Nationalstaat soll seine letzte Basierung in einer Nation behalten, wobei freilich offen gelassen bleibt, ob diese mehr kulturnationalen oder staatsnationalen Gepräges sein muß; doch scheint, durch Vaterland und Volk bezeichnet, das kulturnationale Element für Schleiermacher hier zu überwiegen. Er hat an dieser Stelle offenbar spezifisch deutsche Verhältnisse im Auge, während er sonst meist die Zuspitzung auf bestimmte historische Staaten höchstens vermuten läßt. Jedenfalls — und das zeigt noch einmal die entscheidende Orientierung am echten Nationalstaat — eine höhere Potenz der Gemeinschaft und des Bewußtseins derselben zu stiften“ [3]), das ist überall der Beruf des Staates zur Erziehung; alle anderen einseitig staatlichen oder regierungsnützlichen, also alle bloß politischen Absichten sind entweder in ihrer völligen Durchführung unhaltbar oder durchkreuzen die „natürliche Entwicklung des Volkes“ [3]). Ja, wenn der Staat seine unmittelbare Einwirkung auf die Erziehung zum wahren Nationalstaat vollendet, wenn er seine nationalpolitische Aufgabe gelöst hat, wird er die Erziehung in dem Sinne

1) Werke, III. Abt., Bd. 3, S. 244. 2) Ebd. S. 245.
3) Ebd. S. 246.

an das Volk zurückgeben, daß er sie der „Kommunalverfassung“ [1]) überträgt, deren er eben auf dieser Stufe notwendig bedarf. In eine solche Verfassung wirken dann Kirche und Wissenschaft als freie Formen völkischen Lebens hinein, und ihre Träger sind teils „Vertreter des Volkes bei der Regierung“, teils „Vertreter der Regierung beim Volk“ [1]). Der Nationalstaatsgedanke mündet so in liberalistischen Verfassungsplänen; doch ist zu beachten, daß diese mit aller Vorsicht und nicht als entscheidende Momente vorgetragen werden. Vielmehr ist der leitende Gesichtspunkt hierbei wieder die Organismusanschauung: der Nationalstaat soll und muß ein Organismus aller Äußerungen und Bewegungen des Volkslebens sein. Aus diesem Grunde ist auch die Pädagogik selbst an einer Erziehung von seiten des Staates interessiert. Die organische Entwicklung der Individualität, ihr Streben nach einer organischen Einfügung in den Staatsorganismus weist die Pädagogik auf die Staatserziehung hin. Weil sie nach Vollendung ihrer Arbeit den Einzelnen notwendig irgendwie an den Staat abgibt, damit er imstande sei, „als lebendiger organischer Bestandteil des Ganzen zu handeln und irgend eine bestimmte Stelle in demselben einzunehmen“ [2]), muß sie auch von sich aus Beziehungen zum Staate suchen. Der Staat ist also, eben als Nationalstaat, auch diesmal nicht ein notwendiges Übel, sondern die ursprüngliche Aktionsfähigkeit und der wesentliche Aktionstrieb der Individualität führen den Einzelnen mit innerer Notwendigkeit auf den Staat, doch ohne daß er seine individuelle Eigenart aufzugeben brauchte, vielmehr gerade um diese im Staate zu vollenden. Der nationalstaatliche Organismus bringt seinem Wesen nach Volk und Staat, Untertan und Obrigkeit, Indivitität und Gesamtheit zur durchgängigen, alle selbständigen Kräfte im gegenseitigen richtigen Verhältnis balanzierenden Harmonie. Organismusanschauung und Nationalstaatsideal korrespondieren einander. So triumphiert in Schleiermacher über alle Bedenken eines Rationalismus und einer Romantik, über alle abstrakten Theoreme einer klassizistisch-humanistischen und einer idealistischen

1) Werke, III. Abt., Bd. 3, S. 246. 2) Ebd. S. 248.

Weltanschauung klar und groß der wahre Nationalstaat. Jedenfalls gilt das für den Schleiermacher der Befreiungskriege, und wenn auch später manche Schwächungen der Nationalstaatsidee bei ihm aufzutauchen scheinen, die Höhe seines Lebens ist dennoch immer die letzte Basis auch seiner Staatsauffassung geblieben.

So durchdringt weiterhin die nationalstaatliche Grundanschauung auch die einzelnen Glieder des Staatsorganismus. Der nationale Blutstrom steigt bis zum Haupte empor, bis in die Person des Monarchen. Ein Monarch verdient nur dann den Ehrentitel eines „großen Mannes“, wenn er sich in seiner nationalen Wurzelung erfaßt: „er muß das Leben seines Volkes in sich tragen, von dessen Bedürfnissen durchdrungen sein, dessen Bestrebungen und Neigungen in ihren Verhältnissen und Entwicklungen fühlen und teilen, dessen unentwickelte Kräfte ahnden und zu befreien suchen, kurz nicht sowohl der Schutzgeist seines Volkes muß er sein als vielmehr dessen lebendige Seele, in welcher von allem, was in der Erscheinung streitend sich zu beschränken und aufzuheben sucht, die verborgenste Einheit als gemeinsame Kraft sich bewegt [1]). Die Harmonie des Nationalstaates, das lebendige Spiel des völkischen Blutkreislaufs muß in der Person des Herrschers geschlossen sein; er repräsentiert die ideale nationalstaatliche Einheit. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß in diesem Zusammenhang das klassische Humanitätsideal auch seinen Platz beansprucht. Denn der große Herrscher „muß ausgezeichnet sein in seinem persönlichen Wesen, damit man fühlt, hätte er auch keinen Thron geziert, er würde doch mächtig gewirkt und gewaltet, vieles bewegt und beseelt und würdige Denkmäler seines Daseins zurückgelassen haben“ [2]). Wohl ist also der humane Wert des Monarchen von seiner historischen Geltung abhängig — und das bedeutet eine Konkretisierung des bloßen Humanitätsideals —, aber dieser allgemeinmenschheitliche Wert

---

1) Werke, III. Abt., Band 3. Akademierede am 24. Januar 1817 (auf Friedrich den Großen), S. 33.

2) Ebd. S. 33.

muß doch auch da sein. In der Betrachtung der Einzelindividualität hält Schleiermacher am sichtbarsten an seiner klassizistischen und romantischen Richtung fest. Aber auch dieser Zug entspringt zutiefst seiner eigenen Individualität: er hat sich selbst immer nur zugleich als Deutschen und als Menschen denken können. Die ahistorische Statuierung der Deutschen als des normalen Urvolkes bei Fichte liegt ihm fern, aber im Einzelindividuum muß er doch das nationale und das humane Element gleichzeitig sehen können. Und am letzten Ende scheint ihm doch auch in der Person des Herrschers das nationale Gegründetsein das Höchste zu sein. In einer solchen Stimmung schreibt er noch 1830: „Nur durch freie gemeinnützige Tätigkeit eines wohl unterrichteten, kräftig entwickelten Volkes stellt sich mitten in dem großartigsten und vielseitigsten Leben jene schöne Übereinstimmung auf einer höheren Potenz wieder her, die nur dem ruhigen, nie dem bewegten Zustand der Natureinfalt anzugehören schien, daß nämlich Herrscher und Volk wie von selbst und von innen heraus nur dasselbe wollen und tun, Eine Richtung verfolgend und weit entfernt, sich einander dies oder jenes Schuld zu geben [1].“ Auf allen Punkten kultureller Höchstentwicklung gilt eben der für die „nationale Bestimmtheit der Wissenschaft“ aufgestellte Grundsatz: „Der Ausdruck der höchsten Ideen behält doch einen nationalen Charakter, und die Volkstümlichkeit wird darin nie zu verkennen sein [2].

Historische Entwicklung auf nationaler Basis — das ist der Weg, den der Staat eben als Nationalstaat zu gehen hat. „Sein Gang ist bestimmt durch Geist und Charakter des Volkes [einesteils], durch die großen äußeren Verhältnisse [andernteils]“ [3]. Daher ist auch die Bildung des Heeres am besten durch den nationalstaatlichen Gesichtspunkt orientiert. Der Gegensatz zwischen starrem Offizierskastengeist und lebendiger nationaler Gesinnung

1) Werke, III. Abt., Bd. 3, S. 136/37.

2) Akademierede am 3. August (1823?). Werke, III. Abt., Bd. 3. S. 59.

3) Akademierede am 3. August 1826 (auf Friedrich d. Gr.), ebd. S. 86. — „Die äußeren Verhältnisse“ sind in dem Satze Schl.s nicht appositionell, sondern unverbunden zugeordnet; ich deute das durch die eingeklammerten Worte an.

des Volksheeres wird am sichersten überwunden, die Ausdehnung der militärischen Kunst auf die Masse und der rein nationalen Bestimmtheit auf das stehende Berufsheer wird am vollkommensten erreicht „in dem abwechselnden und vorübergehenden Begriffensein der ganzen Volksmasse in der stetigen Rüstung“ [1]). Die Nationalisierung des Heeres ist also nach den Idealen der allgemeinen Wehrpflicht zu richten, die Scheiermacher aus den Kreisen der Scharnhorst und Boyen empfangen haben mag. Von hier aus fällt auch ein Licht auf den seinerzeit viel besprochenen „militärischen Geist“, auf das, was modern „Militarismus“ heißen würde. Dieser Geist, der das ganze Heer durchzieht, und „vorzüglich in dem Verhältnis zum Gesamtleben des Staates und zum besonderen der einzelnen Bürger“, also auf dem Nationalstaatsleben überhaupt beruht, richtet sich seiner Tiefe und Stärke nach als allgemeiner „Widerstandstrieb“ danach, wie „das Volk sich eng und fest verbunden fühlt, und er ist also nichts anderes als die zum Streit aufgerufene Vaterlandsliebe“ [2]).

Die durchgängige Gültigkeit der echten Nationalstaatsanschauung für Schleiermacher mag endlich noch durch eine ganz spezielle Abhandlung „Über die Auswanderungsverbote“ auch in Hinblick auf eigentümlich deutsche Verhältnisse erhärtet werden [3]). Als fast selbstverständliche Voraussetzung nationalstaatlicher Richtung gilt, daß der Staat durch die Auswanderung einen „integrierenden Bestandteil“ verliert [4]). Da steht er vor einer scheinbar unvermeidlichen schwierigen Alternative, entweder durch strenge Verbote sich zu schützen, dabei aber zum bloßen Polizeistaat zu werden, oder jedem volle Freiheit zu lassen und dadurch die Gefahr seiner Selbstauflösung heraufzubeschwören. Beides ist, konsequent vorgenommen, undurchführbar. Der Staat müßte also versuchen, die Entstehung jedes Auswanderungsgelüstes von vornherein zu verhindern. Das ist aber auch nicht vollständig er-

1) Werke, III. Abt., Bd. 3, S. 268. „Über die verschiedene Gestaltung der Staatsverteidigung“. Akademierede, 10. August 1820.

2) Ebd. S. 269.

3) Akademieabhandlung vom 7. Juli 1817. Werke, III. Abt., Bd. 2.

4) Ebd. S. 329.

reichbar. Doch könnte er darin wenigstens soviel erlangen, daß jener Wunsch als krankhaft und unnatürlich angesehen wird. Das wäre jedoch nur im vollkommenen Staat möglich. Denn „eine vollkommene Regierung soll allerdings keine anderen Gesetze geben, als welche den inneren Verhältnissen des Volks gemäß und aus gemeinsam gefühlten Bedürfnissen entsprungen sind, und soll diese Gesetze nicht anders als auf die volksmäßigste, die Freiheit, jedes einzelnen so wenig als möglich hemmende Art verwalten“ [1]). Wieder erscheint also der Nationalstaat als die vollkommenste Staatsform. Aber die Rücksicht auf die Individualitäten innerhalb des Staates tritt überraschend stark an diesem Punkte hervor. Allerdings soll auch für sie das „Volksmäßige“ bestimmend sein, aber würde nicht doch hier eine „negative“ Staatsauffassung vorliegen? So scheint sich plötzlich bei Behandlung einer Einzelfrage der Zeitgenosse Humboldts und der Romantik nicht verleugnen zu können. Dennoch ist wohl festzuhalten, daß es sich bei dieser Äußerung mehr um eine momentane Entgleisung in der Form des Ausdrucks handelt. Denn sonst sind auch diese Ausführungen weit überwiegend durch eine nationalstaatliche Anschauung charakterisiert. Und dabei mag jene Rücksichtnahme nur schon durch die Voraussicht nachher berührter individueller Ausnahmen verursacht sein. Denn zunächst wird die Auswanderung auf ein genuin völkisches Motiv, auf einen ursprünglichen „Entdeckungs- und Wanderungstrieb“ zurückgeführt, dem, in Zeiten drückender Not besonders erregt, dann der ebenso ursprüngliche „Kohäsions- und heimatliche Trieb“ unterliegt [2]). In primitiven Zuständen erscheint daher die Auswanderung ebenso rechtmäßig und natürlich, wie sie auf höchster Stufe rechtswidrig und widernatürlich erscheint. Eine allgemeine Erklärung der Auswanderung hat Schleiermacher damit natürlich nicht gegeben;

1) Werke, III. Abt., Bd. 2, S. 333.

2) Eine merkwürdige Analogie zu dieser dialektischen Wendung könnte man in Kants Grundsatz von der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen als dem eigentlichen Kulturfaktor entdecken (vgl. „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in „Kleinere Schriften“, hrsg. von Vorländer. Philos. Bibliothek Nr. 47 I. 1913).

aber diese Einzeluntersuchung zeigt, wie sein Entwicklungsprinzip durchaus nicht starr schematisch ist, sondern mit außerordentlicher Elastizität den historischen Prozessen entgegenzukommen versucht. Außerdem bewährt sich hier wieder die Anpassungsfähigkeit seiner Dialektik, die aus den tiefsten und höchsten Stufen der Staatsentwicklung den Mittelweg des normalen geschichtlichen Geschehens zu begreifen versucht und bei der Untersuchung des Normalen trotzdem der Mannigfaltigkeit der Lebensspannungen gerecht zu werden bestrebt ist. Die idealistischen Anschauungsformen, mit denen Schleiermacher arbeitet, werden eben dauernd modifiziert und mit konkreten Inhalten erfüllt durch den Reichtum einer möglichst weit geführten Empirie, mag es dieser auch vielfach an der modernen, damals kaum zu erwartenden wissenschaftlichen Exaktheit fehlen. Jedenfalls sieht er das gegenwärtige Völkerleben mit seinen vielfältigen Kulturstufen und Staatsbildungsunterschieden zwischen jenen Extremen der Primitivität und der Höchstentwicklung stehen. Und da die Geschichte in einigen Zweigen dahin strebt, auf dem Wege der Kulturmission solche Differenzen aufzuheben, so kann allerdings die Auswanderung als heilsam für die Menschheit erachtet werden. „Aber ein Staat ist kein kosmopolitisches Wesen, und die Regierung desselben kann es nicht für ihre Pflicht halten, das Wohl des menschlichen Geschlechts zu fördern, sondern hat billig bei ihrem Einfluß auf die vorhandenen Kräfte nur das Wohl des ihr anvertrauten Ganzen in seinem Zusammensein mit den übrigen im Auge [1])." So streift Schleiermacher ganz nah an die Auffassung des modernen Machtstaats, und zwar hier ohne jeden Beigeschmack eines abfälligen Urteils. Der Machtstaat baut sich ihm auf dem Nationalstaat auf, und in seinem Verkehr mit anderen Staaten läßt er sich nur von der Rücksicht auf seine nationalstaatliche Geltung leiten. Eben als Nationalstaat kennt er nur sich selbst als Regulativ. Seine Selbsterhaltung allein kann ihn in der Auswanderungsfrage bestimmen. Denn „je mehr ein Staat alle seine Bürger vorzüglich als seine integrierenden Teile ansieht, um desto weniger

1) Werke, III. Abt., Bd. 2, S. 339.

kann er diejenigen halten wollen, welche geneigt sind auszuwandern; denn als integrierender Bestandteil des Staates hat jeder nur einen Wert durch seinen Gemeingeist und seine Liebe“ [1]). Er kann daher jenem Auswanderungstrieb eine gewisse Befriedigung gewähren, wenn es sich um Volkselemente handelt, die entweder von vornherein auch eine menschheitliche Tendenz ihrem Wesen nach in sich tragen wie die Gelehrten und Missionare, oder die zeitweise durch Äußerlichkeiten zu einem partiellen Aufgeben des Gemeingeistes und der Vaterlandsliebe veranlaßt werden, wie etwa notleidende und politisch unbefriedigte Bauern und Gewerbetreibende. Sonst aber reagiert Schleiermachers Nationalstaatsgefühl gerade in Hinblick auf sein eigenes Vaterland sehr empfindlich. Es erscheint ihm sehr sonderbar, daß unter den einzelnen deutschen Staaten die Freizügigkeit besonders vertragmäßig abgemacht werden muß, wo doch alle zu gemeinsamem „Volksvaterland“ [2]) nach „Sprache, Gesinnung und Sitte“ zusammengehören und die Staaten nur „willkürlich, nicht einmal nach den natürlichen Unterabteilungen des Volkes und Bodens“ [2]) abgegrenzt sind. Die nationalkulturelle Überung seines nationalstaatlichen Organismusideals wird bloßgelegt, und die nationalpolitische Entwicklungskraft scheint unterschätzt zu sein, im leisen Unterschiede von früheren Ausführungen [3]). Die Überzeugungen Bismarcks über das innerdeutsche Problem, wie sie etwa in dem berühmten dreizehnten Kapitel der „Gedanken und Erinnerungen“ niedergelegt sind, hat er noch nicht erreicht. Er konnte sie aber auch noch nicht erreichen. Denn es gab noch keinen deutschen Nationalstaat bundesstaatlicher Bildung, und im Zeitalter des Reichsdeputationshauptschlusses und des Wiener Kongresses mußten die deutschen Einzelstaaten notwendig als reine Willkürgebilde erscheinen. Die Stärke der nationalkulturellen Basierung seines

1) Werke, III. Abt., Bd. 2, S. 346. 2) Ebd. S. 349.

3) Die Frage der Übervölkerung hat Schl. aber sogar ich möchte fast sagen vom staatsmaschinellen Standpunkt aus ansehen können. Vgl. „Lehre vom Staat“, S. 120: „Da alle absolute Übervölkerung eines Staates doch nur eine partielle der Erde ist, und die neue Welt noch unendlich hinter der Bevölkerung der alten zurücksteht, so ist der Abzug immer noch gesichert.“

deutschen Nationalbewußtseins trieb ihn jedoch auf der anderen Seite zur Forderung einer auch staatsrechtlichen d. h. nationalpolitischen Einigung des Deutschtums. Denn „noch wunderbarer" erscheint ihm, daß auf dieselbe Weise, wie zwischen deutschen Staaten unter sich, auch Freizügigkeitsverträge zwischen deutschen Regierungen und fremden geschlossen werden, als ob jemals diese Verhältnisse gleich sein könnten, und als ob nicht durch eine solche Gleichstellung das natürliche Bewußtsein müßte irre gemacht werden" [1]). Wieder mündet die Betrachtung eines Einzelfaktums in Zukunftsfragen. Und wieder verlangt Schleiermacher nicht eine radikale allgemeine Vergewaltigung der Geschichte, die über die konkreten Verhältnisse achtlos hinweggeht. Er fordert nicht einfach den deutschen Einheitsstaat als unmittelbare Folge des Nationalstaates deutscher Kultur, sondern seinen Idealen soll der Weg allmählicher bundesstaatlicher oder gar nur staatenbündischer Regulierungen zum wirklichen deutschen Nationalstaat entgegengehen. Wohl führt er einzelne historische Tatsächlichkeiten auf mehr geschichtsphilosophische Bedingungen zurück, aber seine Ziele steckt er nicht nach den Normen einer abstrakten Geschichtsphilosophie rationalistisch-liberaler Färbung, sondern nach dem Bestand der historischen Gegebenheiten.

6. Alle diese in Reden und Abhandlungen vorgetragenen Einzeluntersuchungen und Einzelergebnisse ruhen auf dem geschlossenen Fundament eines umfassenden Systems. Und dies System hat Schleiermacher, wie erwähnt (S. 468), in dreifacher Gestalt seinen Zeitgenossen geboten. Aber die drei Formen hat er niemals ganz vollendet und wirklich abschließend dargestellt. Der Lebendigkeit seiner Natur ward es eben nicht leicht, sich auf ein System von mehr oder weniger harter, aber irgendwie unvermeidlicher Starrheit festzulegen, obwohl er zweifellos ein systematischer Kopf ersten Ranges von außerordentlicher dispositiver Kraft gewesen ist. Jahrelanger Mühe und starker äußerer Einflüsse hat es bedurft zur Vollendung seines theologischen Systems; und Ethik und Staatsphilosophie werden nur durch fragmentarische Vorlesungs-

---

1) Werke, III. Abt., Bd. 2, S. 349.

vorarbeiten und Notizen, Randbemerkungen, Einzelausführungen mannigfaltigster Art repräsentiert. Dennoch erlaubt es vor allem die Struktur der philosophischen Ethik, Schleiermachers Anschauungen vom Wesen der Nation und des nationalen Staates wenigstens auf dem Hintergrunde seiner gesamten Weltanschauung aufzubauen.

In der Anordnung der philosophischen Sittenlehre [1]) tritt der Staat auf die Bühne in der dritten Abteilung der Lehre vom höchsten Gut unter den vollkommenen ethischen Formen als diejenige, die die menschlichen Gemeinsamkeiten in Richtung auf den Naturbildungsprozeß, auf die Umbildung des in der Natur Gegebenen zu Werkzeug menschlichen Geistes darstellt. Er wird dabei unterschieden von der Wissensgemeinschaft, die die Erkenntnistätigkeit gemeinsam macht, von der Geselligkeit, die sich auf die individuellen Elemente und Faktoren der Naturorganisierung bezieht, und von der Kirche, die die Individualisierungen der Erkenntnis, ihre einzelsubjektive Formung im Auge hat. Endlich ist er auch abgesetzt gegen die Sphäre der Familie, die das Individuelle und Universelle in Naturbildung und Erkenntnistätigkeit in sich wurzelhaft eingeschlossen enthält. Die Familien und ihr Zusammenschluß sind gleichsam die apriorischen Bedingungen, unter denen allein eine Staatsentstehung möglich ist; die drei anderen Sphären sind die Relationsgebiete, mit denen der Staat trotz seiner Sonderart oder vielmehr gerade mit dieser auf dem gemeinsamen Hintergrunde des höchsten Gutes in Berührungen, Verschlingungen und partiell gemeinsamen Aufgaben lebt, zu denen er also fortlaufend sein Verhältnis bestimmen, regulieren und erhalten muß. Gewiß ist somit auch der Staat Schleiermachers letztlich metaphysisch fundiert, und eine jede Geschichtsphilosophie muß eine solche Fundierung suchen. Aber er

1) Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hrsg. von Schweizer, Werke, III. Abt., Bd. 5, 1835. Diese Ausgabe ist zwar unübersichtlicher als die Twesten-Schielesche, aber reichhaltiger. Das für eingehenderes Studium der Entwicklung der Sittenlehre grundlegende Werk von Otto Braun, Schleiermachers Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, 1913, war mir leider während der Arbeit nicht erreichbar.

steigt sofort von diesem Postament herab, um sich ins Leben mit seinen unendlich mannigfaltigen Verzweigungen zu stürzen und auf tausend Arten am konkreten Lebensprozeß mittätig zu sein. Lebt er doch selbst von den Urelementen menschlichen Gemeinschaftslebens überhaupt. Wieder verbindet sich die konstruktiv-künstlerische Intuition mit empirischer Analyse. Und diese Analyse atmet eine bewundernswerte Sensibilität für die Eigenart und das Eigenleben mannigfaltiger soziologischer Gebilde, so daß auch eine moderne Soziologie noch von ihm im einzelnen lernen kann.

Die Familie ist wie gesagt die letzte Wurzel alles Staatslebens. Denn das Konnubium schließt die allerdings bewußtlose Einheit der Horde zusammen. Möglich ist ein solcher Zusammenschluß auf Grund der „menschlichen Vernunft als Einheit, wie sie jedem als Gattungsbewußtsein, wenn auch latitierend, einwohnt"; sie ist auch der Grund, „weshalb in einer solchen Masse irgend einmal diese Zusammengehörigkeit zum Bewußtsein erwachen muß, und dies ist der Übergang in den Staat" [1]. Auf den ersten Blick scheint Schleiermacher hier noch einen bedeutenden letzten Rest des Aufklärungszeitalters in sich konserviert zu haben: die natürliche menschliche Vernunft als der treibende Motor des ζωον πολιτικον. Aber einerseits ist die Schleiermachersche „Vernunft" weder mit der ratio noch mit dem common sense noch mit Wolfs vernünftigen Gedanken noch schließlich mit Kants reiner theoretischer oder praktischer Vernunft identisch. Vielmehr ist es die Vernunft, die in vielfältiger Gestaltung den deutschen Idealismus beherrscht: die genuin menschliche Geistigkeit, das spezifisch Geistige, das den Menschen als geschichtliches Wesen und als freie Persönlichkeit aus dem Rahmen alles bloß Naturhaften heraushebt. Und andrerseits: wenn Schleiermacher auch mit dieser Geistigkeit an Kant anknüpft, und wenn er auch so das Nationale letztlich auf Allgemeinmenschheitliches zurückführt, er ist sich dabei doch stets bewußt, daß er durchaus nicht den einzigen und alleinigen Faktor der Staatsentstehung damit gekennzeichnet hat. Denn erstens ist diese als ein „höheres Leben"

1) A. a. O. S. 272 f. Zusätze von 1832.

überhaupt „nicht völlig zu begreifen“ und kann auch „gewöhnlich nicht geschichtlich nachgewiesen werden“ [1]). Und zweitens kommen noch andere Momente wesentlich in Betracht: „der Staat ist eine Identität von Volk und Boden, ein wanderndes Volk ist selten schon ein Staat; Menschen und Boden gehören wesentlich zusammen, daher auch der Boden das erste Objekt der Anziehungskraft der Liebe für alle ist, und ein Volk es immer als eine Beraubung fühlen muß, wenn es einen Teil seines ursprünglichen Bodens einbüßt. Die Nationaleigentümlichkeit wird äußerlich repräsentiert durch die Sprache und durch die Physiognomie. Der natürliche äußere Umfang eines Staates geht also so weit Sprache und Gestalt gehen über Menschen und Boden“ [2]). So treten neben jene intellektualistisch-idealistische Richtungskraft, die das Selbstbewußtwerden des Volkes im Staate, wie schon oft berührt, bedeutet und die, in juridischer Umbiegung, die Gesetze und damit den Gegensatz von Obrigkeit und Untertan als staatliche Fundamentalrelation begründet [3]), die natürliche Basis des Bodens und der Körpergestalt, sowie die Gefühlsmomente der Liebe und die Ausdrucksformen der Sprache als die originalen Charakteristika eines bestimmten Staates, der sich dadurch von vornherein als Nationalstaat enthüllt. Weder allein die Bande des Blutes noch die Gemeinsamkeit des Bodens, weder ausschließlich diese naturhaften Bedingungen noch die geschichtlichen Fermente der Sprache und der Verfassung allein sind einzeln die notwendigen Aprioritäten des Nationalstaates, sondern alle diese Lebensäußerungen zusammen schaffen das, was Staat heißt.

Der Staat ist ein Geschöpf des Lebens als eines Ganzen, diese Grundanschauung bewahrt Schleiermacher vor aller Einseitigkeit. Allerdings wird nicht ganz klar, nach welchem Maßstab die Grenzen eines Staates, auch des Nationalstaates, abzustecken sind. Denn sein „natürlicher Umfang“ auf einem ihm „ursprünglichen Boden“ ist zu eng bestimmt, trotz den Zusätzen historischer Reprä-

1) Entwurf der Sittenlehre, Schweizer, S. 274. Zusätze von 1832.

2) Ebd. S. 277 Aufzeichnungen von etwa 1812, wahrscheinlich für spätere Veröffentlichung bestimmt.

3) Ebd. S. 274/75. Zusätze von 1832.

sentierungen. Aber einen Fingerzeig wenigstens scheint folgender Satz zu geben: „Jeder Staat bedarf einer Zulänglichkeit des Bodens, weil er mit seinen wesentlichen Bedürfnissen nicht abhängig sein darf [1]." Sonach wären seine Grenzen nach seinen Existenzbedürfnissen zu bemessen. Aber von diesem Grundsatz aus wäre eine Gedankenfolge bis zu modernen machtstaatlichen oder imperialistischen Konsequenzen ebenso gut zu entwickeln, wie etwa eine Konstruktion nach dem Muster von Fichtes „geschlossenem Handelsstaat". Soviel jedoch bleibt unverrückt bestehen: auch im Gesamtzusammenhange seiner Welt- und Geschichtsauffassung ist Schleiermacher von vornherein nationalstaatlich orientiert. In nationalstaatlichen Bahnen geht daher auch die Fortführung der Gedanken über die staatliche Weiterentwicklung, die im Wesentlichen schon beschriebene Züge trägt. Der einfache Staat umfaßt eine Horde; der Staat höherer Ordnung entsteht aus dem Zusammenschluß mehrerer Horden und kann mehrere einfache Staaten sich einordnen. Diese können, zur wirklich einheitlichen Ganzheit tendierend, zum Bundesstaat, oder, unter Betonung des einzelstaatlichen Elementes, zum Staatenbund sich verbinden. Dabei ist immer der Stamm als die kleinere der Nation als der höheren Einheit subordiniert zu betrachten, aber staatsbildend können beide sein. Nun könnte man meinen, daß in der Kontinuität dieser Entwicklung ein „Universalstaat" die letzte Spitze bilden müßte; „aber dieser müßte erst die natürlichen Verhältnisse im Bewußtsein der Menschen töten. Das Gattungsbewußtsein besteht immer nur mit dem Bewußtsein der Differenz" [2]). Nicht saugt die Menschheit die Nationen auf, wie im Rationalismus und Klassizismus, im Idealismus und letztlich auch in der Romantik, sondern erst die Nationen erfüllen die Menschheit. So ist für Schleiermacher nach einer Äußerung seiner letzten Jahre die Vollendung jenes Aufsteigens: „kein Volk ohne Staat, alle Staaten niederer Ordnung zu höheren Einheiten unter irgend-

1) Ebd. S. 287. Ausarbeitung um 1812. Vgl. S. 289: Jeder Staat muß „in Absicht auf seine wesentlichen Bedürfnisse selbständig sein".

2) Ebd. S. 288 Anm. Vorlesungsnachschrift.

einer Form verbunden, Staaten und Völker sich deckend" [1]). Die napoleonische Universalmonarchie ist ihm stark zuwider gewesen; die „Heilige Allianz" war ihm nicht gerade sympathisch; vielleicht wäre ein Mitteleuropa eher nach seinem Geschmack gewesen. Sein Ideal ist und bleibt der vollendete Nationalstaat, in dem Kulturnation und Staatsnation, nationalkulturelle und nationalpolitische Elemente in lebendiger Einheit zusammenfallen [2]).

Noch eine geschichtsphilosophische Grundfrage bedarf der Beantwortung: in welcher Form finden sich die letzte metaphysische Basis des Nationalstaates und seine historische Bestimmtheit zusammen? Der Weg einer Metaphysizierung der Geschichte, der ja der am leichtesten gangbare wäre und den die Schelling, Fichte, Hegel in ihrer Gesamtbetrachtung des Historischen durchweg einschlagen, kann nach allem Bisherigen von Schleiermacher nicht gewählt werden. Seine historische Sachlichkeit ist neben seiner metaphysischen Intuition zu stark. Aber das ist nicht immer so gewesen. Denn seine Individualitätsanschauung — in dieser konzentriert sich nämlich jener Problemkomplex — ist philosophisch allerdings zu einem relativen Abschluß ziemlich früh gekommen, aber ihre Erfüllung mit konkreten Inhalten ist lange im Wachsen begriffen gewesen. Diese Doppelseitigkeit wird auch in dem Korpus der philosophischen Sittenlehre durch eine Stelle des sog. „Brouillon von 1805" eigentümlich beleuchtet. Danach sind die Staaten „im Werden unsterblich. Vollendet sterben sie eigentlich beständig, weil man ihre Persönlichkeit [wie immer: ihre raumzeitliche Fixiertheit, nicht ihr überraumzeitlicher Individualcharakter] nie fixieren kann." „Insofern sie aber verschwinden [ihre raumzeitliche Bestimmtheit verlieren], verschwinden sie allerdings in einer höheren Individualität, nämlich in der des Erdgeistes, den wir ja auch als ein Individuum begreifen müssen" [3]). In dieser

1) Entwurf S. 290. Zusätze von 1832.

2) Ebd. S. 278. Aufzeichnungen um 1812.

3) Ebd. S. 305. Die merkwürdige Stelle lautet weiter: „Wie nun die Selbstbildung in der Kultur, das Durchdringen seines Leibes mit Bewußtsein die eine Funktion seines sittlichen Lebens ist, so ist jede individuelle Ansicht der Kultur eine notwendige Idee, und jeder Staat ein organisches planeta-

romantisch-metaphysischen Deduktion herrscht deutlich die Stimmung der „Monologen". Gerade die historische Bestimmtheit des Staates verdampft im Feuer der genialen Intuition. Aber die Doppelheit des Staates, seine „Persönlichkeit" und seine „Individualität", gibt dann doch späterhin Anlaß zu einer tieferen und viel mehr konkret-empirischen Untersuchung dessen, was im Staate dem geschichtlichen Werden und Vergehen unterworfen ist, und was in ihm gleichsam methistorisch wesenhaft bleiben muß. Und dabei bietet die Nationalstaatsanschauung der Vertiefung des Staatsindividualcharakters eine wertvolle Hilfe. So schreibt Schleiermacher schon 1812: „Der Staat als Person hat wie der Einzelne eine innere und eine äußere Seite. Die innere ist die im Bildungsprozeß sich manifestierende Nationaleigentümlichkeit, welche sich unter allen ihren verschiedenen Entwicklungen und allen korrespondierenden Veränderungen der Verfassung immer gleich bleibt, eben wie der Charakter des einzelnen Menschen [1])." Die übergeschichtliche Individualität des Nationalstaates würde also durch die Nation selbst gebildet werden, und seine historisch bestimmte Persönlichkeit wäre durch seine jeweilige Verfassung repräsentiert. Aber der Ernst, mit dem Schleiermacher den Problemen ins Gesicht schaut, drängt ihn dazu, sogar auf die Unsterblichkeit des Volkes zu verzichten: „Ein Volk stirbt, teils wenn seine eigenen Einrichtungen veralten, weil es nicht Kraft genug hatte, sie den Bedürfnissen seiner wechselnden Bildungsstufen und Verhältnisse gemäß umzugestalten; denn dann wird es auch nicht Kraft genug haben, sich durch eine gewaltsame Umwälzung zu helfen. Oder es stirbt, wenn für die ganze Gattung oder für dasjenige Gebiet, mit welchem es in lebendigem Verkehr steht, eine Bildungsstufe eintritt, in welche es seiner Natur nach nicht paßt [2])." Seine unerbittliche Konsequenzschärfe hat

---

risches Kunstwerk, dessen Idee und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisierenden Individualitäten sind; und durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisierenden Funktion des sittlichen Lebens vollendet. Zur Bildung der Erde sind wir berufen." Beachtenswert ist die starke Ästhetisierung des sittlichen Prozesses im Staatsorganismus.

1) Entwurf S. 282. 2) Ebd. S. 304 oben, auch von 1812.

ihn von jeher gegen eine individuelle Unsterblichkeit gestimmt. Letzte metaphysische Erwägungen und religiöse Überzeugungen werden ihn dabei beeinflußt haben. Aber offenbar hat er nicht um einer bloßen metaphysischen Folgerichtigkeit willen, sondern aus einer tiefen Erkenntnis aller historischen Relativität heraus diesen letzten Schritt über Nation und Nationalstaat hinweg getan [1]).

Diesem Gesamtbilde des Schleiermacherschen Nationalstaates fügen die Vorlesungen über die Lehre vom Staat [2]) im großen und ganzen keine neuen Wesenselemente hinzu. Natürlich ist alles mehr spezialisiert und breiter entwickelt. Engere Beziehungen auf bestimmte staatsrechtliche und staatsgeschichtliche Verhältnisse zeigen sich. Nur ein allgemeineres Moment, das bisweilen wohl auch sonst schon im Hintergrunde lag, tritt einmal stärker hervor. Aus seiner Grundanschauung vom Staat als organischer Lebenseinheit [3]) hat Schleiermacher sich in seinen letzten Vorlesungen zu dem Schluß veranlaßt gesehen, daß neben jenem intellektualistisch-idealistischen Motiv der Staatsentstehung außer dem Gefühlsmäßigen auch das Voluntaristische hervorgezogen werden muß: „Der Staat muß auf dem Gesamtwillen beruhen und ist nicht mehr da, wenn die Gesamtheit willenlos ist. Der Gesamtwille ist da, muß jedoch wohl geweckt werden" [4]). Was er bisher vom politischen Triebe im weiteren und in engerem Sinne gesagt, wird damit von vornherein in die prinzipielle Grundposition aufgenommen, und eben dadurch wird die Na-

1) Hier wären natürlich auch die Linien der Reflexion über die Stellung des Einzelnen im Staate (vgl. S. 276, Aufzeichnungen um 1812, S. 281 aus der gleichen Zeit, S. 282 Randbemerkung, S. 285 Aufzeichnungen von 1812) und über die Einfügung von Wissenschaft und Kirche in die staatliche Organisation (vgl. z. B. S. 278/79 Aufzeichnungen um 1812) auch für das „System der Sittenlehre" durchzuführen. Aber die wesentlichen Züge sind kaum verändert. Die Selbständigkeit der einzelnen Sphären und ihre lebendige Zusammenfassung im Organismus des Nationalstaates bleiben die beherrschenden Direktiven aller Einzelausführungen.

2) Werke, III. Abt., Bd. 8. Herausgeg. von Brandis.

3) Ebd. S. 214 (Vorlesungen über Politik S. S. 1833).

4) Ebd. S. 180. Einleitung dieser Vorlesungen.

tionalstaatsanschauung noch energischer zu einer vitalen Kraft. Sonst, wie gesagt, bewegen sich Schleiermachers Gedankengänge in den bekannten Linien. Er bleibt seiner allgemeinen Methodik getreu. Begriffliche Analyse, logische Synthese, künstlerische Intuition werden mit eingehendem Nachweis seiner Deduktionen und Anschauungen durch empirisch-historische Fakta in ein kunstvoll organisches Gewebe verschlungen. Dabei zeigt er überall das Bestreben, allen geschichtlich gewordenen Staatsformen und Verfassungsbestimmtheiten möglichst von innen heraus gerecht zu werden. Alle ihm erreichbaren wirklich lebendigen und lebenskräftigen Elemente und Momente des Staatslebens finden im Organismus seines Nationalstaates den Platz, der ihrer Eigenart und ihren gegenseitigen Beziehungen entspricht. Es kommt ihm eben darauf an, nichts Lebens- und Wirkungsfähiges zu beseitigen oder zu unterdrücken mit der Gewaltsamkeit vorgefaßter Normen. Familie, Stamm, Volk, Einheitsstaat, Bundesstaat, Staatenbund, Staatsverwaltung und Staatsverteidigung, Legislative und Exekutive, Staatsgemeinschaft, Kirche, Einheit der wissenschaftlichen Vereinigung, freie Geselligkeit, Individuum und Gesellschaft überhaupt usw. usw. — all das wird in seiner Sonderart selbständig erhalten. Und zugleich werden dennoch wieder die naturhaft gegebenen und geschichtlichen Formungen aller dieser lebendigen Faktoren der Geschichte mit ihrer ganzen Realität zu Gliedern und Kräften der staatlichen Lebenseinheit. Des Staates wesentliche Bedeutung besteht darin, dem Volke die möglichste Stärke und Erhaltung seiner nationalen Existenz und die möglichst hohe Kulturstufe im Naturbildungsprozeß zu verschaffen. Alle anderen Ströme menschlicher Tätigkeit kommen für den Staat nur so weit in Betracht, als sie an dieser Steigerung des Nationallebens und der Nationalkultur beteiligt sind, sei es fördernd, sei es hemmend. Er muß ihnen ihre Eigengesetzlichkeit nur darum unberührt lassen, weil sie so am besten seiner Arbeit wertvoll sein können; er darf sie nur soweit beschränken, als sie ihm darin, meist in Verkennung ihres eigenen Wesens und ihrer nationalen Bestimmtheit, hinderlich sein könnten. Es bleibt eben dabei, daß Schleiermacher so weit wie nur irgend möglich von

aller Künstlichkeit und Starrheit eines normalen oder normativen Staatssystems sich entfernen will. Jeder Staat soll vielmehr so intensiv und extensiv wie möglich ein individueller nationaler Organismus sein, irgendwie persönlich-lebendige Manifestation der Nation. Den außerordentlichen Vorsprung, den er dadurch vor aller Staatstheorie der Aufklärung gewonnen hat, zeigt mit schlagender Deutlichkeit ein Vergleich mit dem rechtsphilosophischen Hauptwerke des größten Aufklärers, mit dem ersten Teil von Kants „Metaphysik der Sitten" (1797). Die wenigen Jahre, die zwischen beiden Werken liegen, scheinen kaum eine Brücke von einer Staatsauffassung zur andern bilden zu können. Der prinzipiell qualitative Unterschied geht bis in die feinsten Verästelungen der Gedankenführung. Selbst dort, wo dem ersten Blick frappante Übereinstimmungen entgegentreten, erscheint bei näherer Betrachtung alles von innen heraus so ganz anders gedacht, empfunden und gewollt, daß die ethische Verwandtschaft beider Naturen und Köpfe fast darüber vergessen werden könnte. Und doch trägt Schleiermacher seine Stellungnahme, wie ja kaum anders zu erwarten ist, ganz unvoreingenommen, mit größtmöglicher Objektivität vor, obwohl bisweilen fühlbar ist, mit welcher starken Energie und tiefen Leidenschaft seine ganze Persönlichkeit engagiert ist. Konsequenter und ernster vielleicht als je zuvor will er in der Sache weiter nichts als eine „Physiologie des Staates" geben. Aber eben dies eindringende Spüren und Fühlen nach dem in seiner Geschichte naturhaft gewachsenen Staat treibt ihn mit Notwendigkeit immer wieder auf die Grundthese, daß der Staat seiner wirklichsten Natur nach organischer Nationalstaat ganz individuellen Charakters sein muß. Daß er damit eigentlich der modernsten Geschichtsphilosophie mit ihrer Abwehr der naturwissenschaftlichen Vorherrschaft durch die Aufstellung des historischen Individualitätsprinzips vorgegriffen hat und sich also im Grunde zu aller bloßen Physiologie des Staates im Gegensatz befindet, konnte er nicht ahnen, da gerade zu seiner Zeit und in den ihm verwandten Kreisen die Naturphilosophie die abstrakt starre universelle Naturgesetzlichkeit durch eigenartige Verlebendigung und Individualisierung ihrer Erscheinungen mit konkreten

Lebensinhalten erfüllen zu können meinte. Ihm mußte daher der Nationalstaat als Krone einer langen Naturentwicklung erscheinen, während wir geneigt sind, ihn als gerade in seiner Individualität aus der Sphäre der Naturgesetzlichkeit spezifisch herausgehoben zu begreifen.

Die Ergänzung zu dieser nur sachlichen Darstellung bietet endlich die christlich-ethische Wertung des staatlichen Lebensgebildes in den Vorlesungen über die Christliche Sitte [1]), deren erste Anfänge schon in das Jahr 1809 zurückgehen und deren Ausgestaltung der Philosophischen Ethik und der Lehre vom Staat parallel fortschreitet. Allerdings werden eben durch die Voraussetzung christlich-religiöser Glaubensüberzeugungen und christlich-ethischer Normen die Gesichtspunkte naturgemäß verschoben. Wenn der Staat auch fast selbstverständlich wieder als Nationalstaat [2]) festgehalten wird und, freilich etwas zögernd, sogar als Machtstaat [3]) blasserer Färbung wenigstens begriffen werden kann, so wird er doch vor allem als ausführendes Organ allgemeinmenschheitlicher Sittlichkeit und Religion betrachtet und dabei besondere Rücksicht auf den Glauben und das Gewissen des Einzelnen [4]) genommen. Aber diese allgemeine Orientierung führt keineswegs dazu, den Staat unter dem Druck solcher Normen der Humanität und Religiosität einfach zum Diener der Kirche [5]) zu machen. Vielmehr bleiben beide Sphären trotz tiefgehender Wechselbeziehung in voller Integrität und Selbständigkeit. Aber weil eine Trennung von Moral und Politik als „Widerspruch gegen das Christentum" [6]) zu gelten hat, so kann doch die konsequente Durchführung des bloß einseitigen Machtstaatsprinzips mit seinem Egoismus nur abgelehnt werden. Die Verschiebung der Gesichtspunkte tritt daher am deutlichsten darin zutage, daß Nationen und Staaten letztlich doch nur Durchgangssphären in

---

1) Die christliche Sitte. Hrsg. von Jonas, Werke, I. Abt., Bd. 12.

2) Z. B. S. 455 (Vorlesungen 1822/23) und S. 476 (Vorlesungen 1824/25) vgl. S. 327 (Vorlesungen 1822/23); S. 492.

3) Z. B. S. 490/91 (Vorlesungen 1826/27).

4) Z. B. S. 491. 5) Z. B. S. 490. 491.

6) S. 490 (Vorlesungen 1826/27).

den Bewegungen zwischen Einzelindividualität und Menschheit bedeuten. Ihre Aufgabe soll eben gerade sein, zwischen dem Chaos isolierter Einzelindividuen und der Unendlichkeit der menschheitlichen „absoluten Gemeinschaftlichkeit" Brücken zu schlagen. Darum wird, weit mehr als bisher bekannt, immer und immer wieder auf das allseitige Bestreben der Völker rekurriert, in gegenseitigen Verkehr zu treten und irgendwelche Verbindungen miteinander einzugehen [1]). Am hellsten wird diese Tendenz durch die an wichtigen Stellen eingesetzte Theorie des Völkerrechts beleuchtet [2]). Ausdrücklich und ausführlich dargestellt findet sich die Idee des Völkerrechts nur in den späteren Aufzeichnungen und Vorlesungen. Aber das braucht nicht sachliche Gründe zu haben, sondern kann zufällig durch den abrupten Abbruch des Manuskripts von 1809 veranlaßt sein. Auch scheinen in diesem selbst jedenfalls keine Gedanken vorzuliegen, die jene Idee völlig ausschließen, sondern im Gegenteil, sie würde ganz gut in den damaligen Zusammenhang passen [3]). Ferner ist zu beachten, daß Schleiermachers leitende Absicht stets ist, jede Sphäre des Handelns in sich abgeschlossen und vollständig darzustellen. Daraus ergibt sich, daß eine einzelne Gedankenführung, bald an dieser, bald an jener Stelle des Gesamtsystems in Einer Sphäre behandelt, an den entsprechenden Punkten der übrigen Sphären nur noch angedeutet oder gar nur ermöglicht wurde [4]). So kann also auch die Idee des Völkerrechts ihren Platz gegen frühere Darstellungen im System verändert haben und eben deswegen zufällig nicht mehr in jenem frühsten Manuskriptfragment untergekommen sein [5]). Dazu kommt, daß in den Vorlesungen von 1822/23, die in der

---

1) Dies alles ist auch in früheren Ausführungen z. B. der philos. Ethik vorbereitet oder angedeutet, teilweise aber nur schwach ausgeführt. Etwas prinzipiell Neues in Sch.s Denkweise tritt hier jedenfalls nicht auf.

2) Vgl. S. 490 ff. (Vorlesungen 1826/27).

3) Vgl. die Ausführungen S. 84 ff. Beilage A. 1809.

4) Vgl. Jonas' Einleitung S. XVIII ff.

5) Auch in den Vorlesungen 1826/27 hat diese Idee Raum; sie ist freilich von Jonas nicht ausdrücklich bezeugt. Vorhanden ist sie noch in den Aufzeichnungen von 1823 § 10 ff. (Anhang S. 125 ff.).

Ausgabe von Jonas den breitesten Raum einnehmen, jene „absolute Gemeinschaftlichkeit“ vielleicht — aber nur vielleicht [1]) — der Realisierung näher zu sein scheint, als Schleiermacher früher angenommen hat. Und wenn endlich auch zuzugeben ist, daß universalistische Tendenzen bei Schleiermacher sich am Anfange seiner Entwicklung finden und bei der steigenden Christianisierung seiner Religiosität vielleicht auch an deren Ende stärker sind als auf der Höhe seines Lebens, so braucht das nicht die Annahme einer Entwicklung vom Universalistischen über das Nationale wieder zum Universalistischen oder vom Weltbürgerlich-Ethischen über das Politische zum Pazifistischen nahezulegen. Vielmehr kann das eher teils auf den Wechsel der geschichtlichen Lage während seines Lebens, teils auf die zunehmende friedfertig harmonische Abgeklärtheit seines Alters zurückgeführt werden. In Erscheinung tritt nun das Völkerrecht vor allem bei der Behandlung der Probleme, die durch die Kriege zwischen den Staaten aufgeworfen werden [2]). Denn die Autorisierung des Völkerrechts, gleichsam in seinem Auftrage und als Vollstrecker seiner Absichten zu handeln, gibt dem einen Staat das Recht, gegen einen anderen Staat, der das völkerrechtlich begründete Friedensverhältnis stört, mit Waffengewalt aufzutreten [3]), ebenso wie die Staatsgesetze den Einzelnen autorisieren, für den Verbrecher Strafe zu fordern. Und ein tieferes Motiv für das Völkerrecht, das Schleiermacher, wohl zu beachten nur als „Hypothesis“ und „Idee“, einführt und dessen Realisierung er nur als Ideal durch immer häufigere Befolgung dieser Hypothese erhofft [4]), wird noch in späteren Vorlesungen aufgedeckt [5]). Danach darf der Staat „seinen Naturbildungsprozeß nur ordnen und betreiben als lebendiges Organ

1) Vgl. Christl. Sitte S. 452 oben.

2) S. 273 ff. (Vorlesungen 1822/23). Vgl. hierzu meine Ausführungen in dem Aufsatz „Schl.s Stellung zum Kriege“, Studien und Kritiken, 1817, S. 30 ff.

3) Die in diesem Zusammenhange erörterte Frage, in welchem Falle und wie weit ein Staat in die Verfassung eines andern eingreifen darf, mag durch die Erwägungen der verbündeten Mächte über eine Einmischung in die Verfassung Frankreichs nach Napoleons Rückkehr von Elba veranlaßt sein.

4) S. 274 Mitte. 5) S. 491 (Vorlesungen 1826/27).

der absoluten Gesamtheit und für dieselbe. Das allgemeine Gesetz ist also auch hier gültig, nur freilich, jeder Staat muß es rein in sich selbst tragen und kann nicht erwarten, in einer bestimmten Form durch die absolute Gesamtheit bestimmt zu werden, weil diese überhaupt nicht in bestimmten Formen zu handeln vermag. Natürlich aber entsteht hier das Bestreben, ein Mittelglied zu suchen, und so findet sich auch als Resultat der wachsenden Herrschaft des wirklich christlichen Bewußtseins, daß die Staaten ein friedliches Verkehr [sic!] untereinander zu stiften und zu sichern suchen, und zwar nicht mehr aus einem eigennützigen Gesichtspunkte, denn aus diesem hat es immer schon das freie Verkehr begünstigende Verträge gegeben, sondern rein aus Liebe zur absoluten Gesamtheit. Und dieses Resultat ist, wo es ist, die höchste Höhe der Politik und der herrlichste Triumph des christlichen Geistes, denn nichts Mächtigeres kann jemals sich dem Christentum entgegenstellen, als der Eigennutz der Staaten." Es ist offenbar, wie die verschiedensten Richtungen in diesem Gedankengang bei Schleiermacher sich kreuzen. Im Rahmen der Darstellung überwiegt natürlich wieder das Christlich-Sittliche und zieht pazifistische Ideen, ja scheinbar sogar Anklänge an Bildungen wie die Heilige Allianz in bedrohliche Nähe. Alte Ideen, wie sie die Aufklärung schon kennt, wie sie Novalis in seinem berühmten Athenäumsaufsatz vorträgt und wie sie manchem Idealisten nicht fern gelegen sind, scheinen im Hintergrunde aufzutauchen. Andrerseits aber wird der nicht eigentlich real und direkt wirksame Charakter der „absoluten Gesamtheit", die der Quell des Völkerrechts ist, betont und der nationalstaatlichen Eigengesetzlichkeit und Autonomie ihr Recht zugestanden. Darin mag teils unbewußt Kants Ideal des ewigen Friedens, das dieser letztlich doch nur als regulatives, nicht konstitutives Prinzip hat gelten lassen wollen, nachwirken, teils ein bewußter Anschluß an Kants Ethik vorhanden sein, nach der der Mensch als freies Wesen — und nach Schleiermachers Weiterbildung der Individualitätsanschauung auch der Nationalstaat — durch den kategorischen Imperativ nur formal und in persönlicher Aneignung, nicht material und nicht durch bloßen gesetzlichen Zwang bestimmt werden kann. Es läßt sich ferner

nicht verhehlen, daß der Machtstaatsgedanke, dem Schleiermacher objektiv historisch seine Anerkennung nicht hat versagen können, doch seiner Subjektivität im letzten Grunde fremd geblieben ist und ihm nicht als notwendige Konsequenz seiner Nationalstaatsanschauung erscheint. Es fragt sich aber, ob das Christentum überhaupt, auch auf dem Umwege der heute üblichen Scheidung zwischen Privat- und Staatsmoral, mit dem Machtstaat wirklich fertig werden kann. Und als christlicher Theologe spricht Schleiermacher hier doch, weder als nur beschreibender Historiker noch als Vertreter einer philosophischen Moral. Als dieser vermag er den Nationalstaat vollauf zu würdigen, aber gegen den Machtstaat sträubt sich etwas in ihm. Sein allertiefstes Gegründetsein auf religiöse, auf christliche Fundamente, nicht aber rationalistische Abstraktionen oder romantische Träume, das Tiefste in dem überzeitlichen Wesen seiner großen Persönlichkeit hat ihn gehindert, aus seiner Nationalstaatsanschauung die machtstaatliche Folgerung unerbittlich bis zum letzten Ende zu ziehen.

So steht vor uns das Gebäude der gewaltigen geistigen Arbeit eines ganzen Manneslebens über die Idee der Nation und des nationalen Staates. Bande des Blutes und des Bodens geben die Elemente der Nation [1]), ihr Gefäß; ihr Wille, ihr Geist strebt auf den nationalen Staat. Die mannigfaltigen Wege der Theorien werden verschmolzen in der Nationalstaatsanschauung. Physiologische Motive spielen eine große Rolle, aber auch Adam Smith und der Merkantilismus haben ihre Bedeutung [2]). Intellektualistische und rationale, voluntaristische und gefühlsmäßig-irrationale Momente spielen durcheinander. Denn der Nationalstaat ist Leben, lebendiger Organismus. Seiner Struktur fügt

1) Im allgemeinen werden Nation und Volk, nur um sprachlichen Ausdruckswechsels willen, durcheinander gebraucht. Im Sinne von Nation braucht Schl. ebenso oft das Wort Volk, für Volk im Sinne von Plebs sagt er meist Masse, doch kann die Masse auch die Gesamtheit aller Staatsbürger bedeuten.

2) Vgl. unter vielen andern Stellen die Verschlingung solcher Momente in „Lehre vom Staat", S. 83.

sich willig das Einzelindividuum ein, erfüllt vom Nationalgefühl und auch seine inneren kosmopolitischen Tendenzen durchtränkend mit nationalem Lebensblut. Aller Partikularismus ist nach seinen nur konservativen Seiten überwunden, weder Feudalismus noch Militarismus noch Klerikalismus wagen das nationalstaatliche Leben zu stören. Auch bloß dynastische Interessen finden keine Vertretung, obwohl dem Monarchen, als dem Kopf und dem Herzen der Nation, eine warme, idealisierende Sympathie entgegengebracht wird. Allen verallgemeinernden Verfassungsfragen, deren Verhandlung vor dem Forum der Nation die Jahre nach 1815 ausfüllen, liegen im großen und ganzen fernab; nur Einzelfragen dieser Art stoßen auf Interesse. Die Ansteckung durch den utopistischen republikanischen Liberalismus, der sich vor allem in Süddeutschland zu Hause fühlte, trifft auf die Immunität der besonnenen Vorsicht einer dennoch im edelsten Sinne liberalen Natur. Klar und entschieden, fast instinktartig wird schon sehr früh zwischen Staat und Gesellschaft unterschieden. Wohl sind Kirche, wissenschaftliche Gemeinschaft, freie Geselligkeit und auch der Staat soziologische Bildungen. Sie alle können und müssen auch national sein, sofern sie eben auf dem Boden des Volkes, der Nationalgemeinschaft erwachsen. Aber so wenig wie für Schl. „Kirche" mit Gesellschaft identisch ist, so wenig ist es „Staat". Der Staat ist Gesellschafts*form*, eine neben andern, in ihrer Art nur im Nationalstaat höchste Form. Auch sind Nation und Staat überhaupt nicht nur gleichgeordnete Arten natürlichen Zusammenlebens; sondern dieses ist einfach da, aus ihm erwächst das Volk, und dann erst kann der Staat als Nationalstaat entstehen. Die Menschheit ist da, ihre Realität erfüllen die Völker, und deren geschichtliche Formen sind die Staaten, die die Natur zur Kultur umbilden. Darin liegt der historische Wert der Staaten. Nationale Kultur ohne nationale Staaten ist letztlich unhaltbar. Nicht übergreifende Menschheitsideen verbinden Nation und Staat, sondern ihrer eigenen Natur nach bedürfen beide einander. Und darin liegt auch der ethische Wert des Nationalstaates. Die Sittlichkeit des Volkes kann letztlich nur getragen werden von der Sittlichkeit des Staates. Der Nationalstaat schlägt die Brücke vom

Einzelnen zur Menschheit, und so führt er den sittlichen Progreß des menschlichen Geschlechts. In sich verschlingenden Armen flutet der Gedankenstrom: Verstaatlichung gewisser Fähigkeiten und Kräfte der Individualilät und Verpersönlichung der bloßen Staatsmaschinerie, Verstaatlichung des Nationalen und Nationalisierung des Staatlichen — die gesamte Humanität in ihrer überwältigend lebendigen Fülle entquillt der Tiefe des Nationalstaates, und seine Kraft treibt den Strom durch die Geschichte. Die Nation zum Selbstbewußtsein zu bringen im weitesten Sinne des Wortes, das ist die reiche historische und ethische Aufgabe des Nationalstaates. —

Das sind Schleiermachers Anschauungen von der Idee der Nation und des nationalen Staats. Freilich in typisierender Idealzeichnung. Die Sprünge und Risse in dem Bilde, die zeitgeschichtliche Bedingtheit seines Genius haben die Einzelausführungen aufzudecken versucht. Aber nicht nur abhängig war er von seiner Zeit, sondern oft genug hat er auch das letzte lösende Wort für sie gefunden. Jenes Streben des deutschen Volkes nach Selbstbewußtsein und Selbsttätigkeit — das leitete ja auch die politisch tätigen Köpfe des beginnenden neunzehnten Jahrhunderts: einen Stein in seiner Befreiung von Bürger und Bauer zu nationalstaatlicher Mitarbeit; einen Scharnhorst in seiner leidenschaftlichen Nationalisierung des Heeres als eines Volksheeres, einer gesamtvölkischen Waffe zur Verteidigung eines nationalen Staats; einen Gneisenau in seinen fast verborgenen Versuchen, die im Volke schlummernden Kräfte zu militärischer Tüchtigkeit und Genialität und darin zum Nationalbewußtsein zu erwecken. Freilich, niemals hat Schleiermacher direkt politische Anweisungen gegeben. Er beschränkte sich auf eine Beschreibung der Geschichte und der Politik, er suchte mit ernster Sachlichkeit die geschichtsphilosophischen Aprioritäten auf, und er durchleuchtete die Geschichte und den Staat mit dem Lichte ethischer Wertbeurteilung. Die politischen Richtlinien, die er dennoch in diesen Darstellungen oft genug gab, ergaben sich daher immer nur als Folgerungen aus historischen Zusammenhängen und ethischen Grundsätzen; sie zu ziehen, überließ er ruhig den Sachkennern.

Das ist noch einmal die kluge und beherrschte Vorsicht des Mannes, der niemals wirklicher Staatsmann war, noch letztlich sein wollte, und der sich nie als Philosoph oder Theologe zum Staatenlenker aufgeworfen hat.

Und eben dieser Mann ist heute noch im tiefsten modern. Die Sehnsucht nach Wirklichkeit, die Meinecke als Historiker für dieses Zeitalter als charakteristisch hingestellt und die Dilthey als Philosoph gerade auch bei Schleiermacher entdeckt hat, sie ist durch die nationalstaatlichen Bewegungen des ganzen neunzehnten Jahrhunderts hindurch in Deutschland lebendig gewesen. Sie ist auch heute noch lebendig, in einer Zeit, in der das Volk der Dichter und Denker noch einmal seinen ungeheueren Kampf um seine Wirklichkeit mit der ganzen Welt und in sich selbst durchkämpft. Der deutsche Nationalstaat, auf nationalkulturellem Boden in seinem Wachstum auch von Schleiermacher gepflegt, und für seine nationalpolitische Bildung vorbereitet, von Bismarck realpolitisch zusammengeschmiedet, kämpft nun noch einmal um seine Weltgeltung. Der Geist des Mannes, der die Nationalstaaten entstehen sah aus einem Stamm und aus mehreren Staaten, kann Deutschland auch dann begleiten, wenn es auf imperialistischem Wege fortschreiten sollte; sein Auge, das seine nationalkulturelle Basis und sein nationalpolitisches Streben schaute, kann ihm auch folgen, wenn es auch national-ökonomisch über Mitteleuropa sich ausbreiten wollte.

Schleiermacher fand das deutsche Volk als wirkliche Größe der Geschichte unter allen Schleiern und Verzerrungen; die deutsche Kulturnation erlebte er in ihrer Blüte; auf den deutschen Nationalstaat drängte er mit den Besten seines Volkes. Aber der Wege dahin gab es unendlich viele. Die meisten schritten in idealistischen Bahnen; einige wenige gingen den streng historischen Pfad; niemand wagte sich auf den schroffen Grat felsenharter Realpolitik. Schleiermacher überschaute diese Wege, freilich mit schwankender Deutlichkeit: die reine Realpolitik tauchte ihm nur selten wie durch zerrissene Nebel auf, sogar unheimlich erschien ihm bisweilen ihre Kühnheit; der Idealismus goß hin und wieder einen allzu strahlenden Schein auf das, was er in rauher

Wirklichkeit ins Auge fassen sollte, und beirrte manchmal die Schärfe seines Blicks; die Historie nur schaute er wie wenige und schmiedete aus den ungefügen Quadern ihres hartsachlichen Bodens mit den metallenen Banden übergeschichtlicher Klammern seinen Nationalstaat zusammen, ein Monument aere perennius.

Anmerkung der Schriftleitung.

Der jugendliche Verfasser des vorstehenden Aufsatzes ist am 25. Oktober dieses Jahres nach kurzer Krankheit gestorben, eines der ungezählten Opfer der Seuche, die zu allem andern Jammer jetzt Europa durchzieht, der sog. Grippe. Er war Pfarrer und (hauptsächlich) Internatsleiter am Johannesstift in Spandau. Geboren am 13. Juni 1889 zu Nörten Kr. Northeim (Hann.), vom zwölften Jahre ab in Lüneburg, wohin sein Vater als Pfarrer übergesiedelt war, auf dem Gymnasium, studierte er seit Herbst 1908 (nur) in Berlin, fand auch dort seine Gattin, die er nun mit einem Knaben zurückgelassen hat. Er stand eben in der Vorbereitung zur Habilitation als Privatdozent.

Obiger Aufsatz muß aus drucktechnischen Gründen der einzige unseres mit Schleiermachers Namen zur Erinnerung an den 21. November dieses Jahres, den 150. Geburtstag des großen Theologen, geschmückten Heftes bleiben. Es standen der Schriftleitung noch eine Anzahl Studien, die eigens für dieses Heft aufgehoben waren, zur Verfügung. Aber die Verlagsbuchhandlung erklärte sich außer stand, in gegenwärtiger Zeit mehr als den Reuterschen Aufsatz zum Druck zu bringen. Der Satz desselben war im Gange, als der Verfasser heimging; die Korrektur hat ihm mit keinem Stück mehr vorgelegt werden können und ist von D. Kattenbusch geleitet worden.

Die Studien und Kritiken brachten im vorigen Jahrgang (1917, S. 30—80) bereits eine Abhandlung von Reuter: „Schleiermachers Stellung zum Kriege." Ihr zur Seite steht eine kleinere Studie „Das innere Erleben des Kriegs, ver-

deutlicht an Schleiermachers Kriegspredigten", Monatsschrift für Pastoraltheologie, herausgegeben von Wurster und Schöll, XIII. Jahrg., 1917, S. 83—90 und 129—135. Selbständig, als 21. Stück der von Bonwetsch und Seeberg herausgegebenen „Neuen Studien z. Geschichte der Theol. und Kirche", erschien 1914 von ihm eine Untersuchung „Zu Schleiermachers Idee des »Gesamtlebens«" (31 Seiten). Im gleichen Jahre erschien auch die größere Schrift (131 Seiten): „S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilos. System"; 23. Heft der „Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte", herausgeg. von Falckenberg. Es freut uns, das Andenken des hochbegabten jungen Theologen dadurch geehrt zu sehen, daß gerade er es ist, der in unserem Schleiermacherheft allein zu Worte kommt. Wie obige Abhandlung, die durch besonders feine Einfühlung in Schleiermachers Gedankenwelt ausgezeichnet ist, vollends beweist, war er auf dem Wege einer der gediegensten Schleiermacherkenner zu werden. Es zeigt sich überhaupt, daß er wohl einer reichen wissenschaftlichen Zukunft entgegengegangen wäre, wenn er weiter hätte arbeiten dürfen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes Aktiengesellschaft Gotha.



